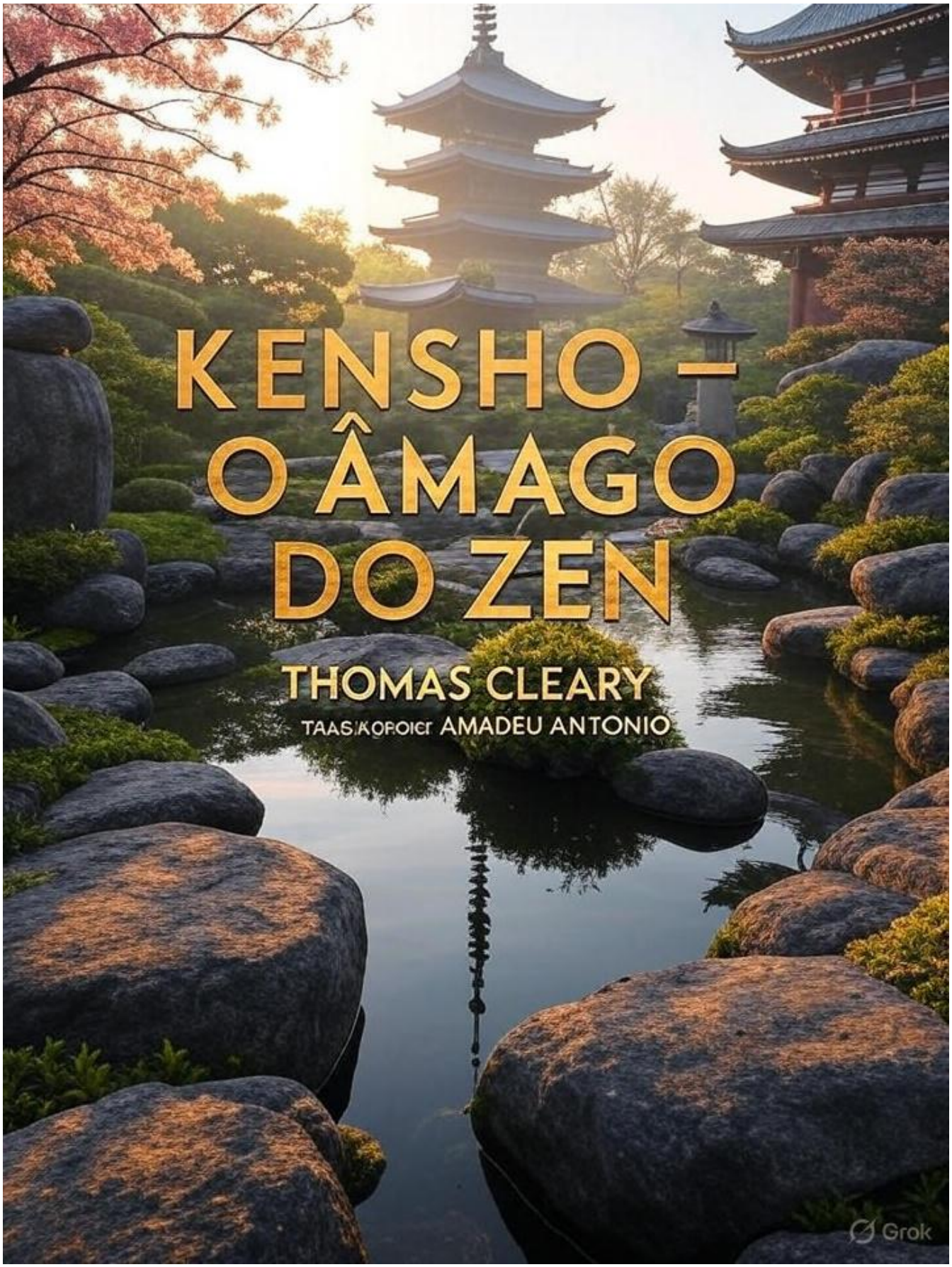
KENSHO –
O ÂMAGO
DO ZEN
THOMAS CLEARY
AMADEU ANTONIO
Grok

INTRODUÇÃO

O Budismo Zen surgiu na China há mil e quinhentos anos como um renascimento gnóstico do Budismo. Segundo a tradição, o Zen foi, em essência, uma resposta à esterilidade espiritual em que o Budismo caíra através do formalismo.

O enfoque especial da dispensação Zen foi divulgado pelo famoso Hui-neng, a quem se atribui a fundação da chamada Escola Súbita do Zen na China, há cerca de mil e trezentos anos:

Os ensinamentos completos de todos os Budas do passado, presente e futuro estão inerentes à essência do ser humano. Se não conseguires perceber isto por ti próprio, necessitas da orientação de um mestre para o veres. Quanto àqueles que o percebem por si mesmos, não precisam de procurar noutro lado.

Se insistes que é necessário um mestre para alcançar a libertação, estás enganado. Porquê? Porque existe um mestre na tua própria mente que te ilumina espontaneamente!

Se criares confusão, pensamento ilusório e delírio, nem sequer a instrução de um mestre te poderá salvar!

Se cultivares a perceção atenta da verdadeira visão, então os pensamentos falsos desaparecem imediatamente. E se conheceres a tua própria essência, com esta única realização alcançarás a iluminação.

Em sino-japonês, esta perceção Zen da essência do próprio ser é chamada **kensho**. Não existe Zen sem kensho; o kensho completo é aquilo a que se chama **satori**, o despertar Zen. Esta realização é comparada à descoberta de um tesouro inesgotável, pois significa o despertar de todo o potencial para a experiência da própria experiência.

O mestre Zen Dogen, que trouxe o Zen para o Japão há cerca de oito séculos, explicou o âmago do Zen a um leigo no seu famoso ensaio "A Questão em Mão":

Aprender o caminho do despertar é aprender a individualidade. Aprender a individualidade é esquecer-se de si próprio.

Esquecer-se de si próprio é ser iluminado por todas as coisas.

No Zen, o significado do verdadeiro eu não é outro senão a natureza-Buda, que

as escrituras budistas definem como "Natureza Pura, Beatífica e Permanente do Eu".

Aprender sobre o eu no Zen significa estudar o falso eu, ou ego, e o verdadeiro eu, ou natureza-Buda. Aprender a individualidade, em termos Zen, significa aprender a ver através das ações da autoimagem do ego, para encontrar a natureza do verdadeiro eu tal como ela é em si mesma, por si mesma.

Ver através das ações do ego vaidoso e sugestivo permite tornar-se imune às suas seduções. Isto é uma espécie de "esquecimento de si próprio", no sentido de deixar para trás as manias desta vaidade. Encontrar a natureza do verdadeiro eu permite ser-se a si próprio, sem tentar conscientemente sê-lo. Isto também é "esquecer-se de si próprio", no sentido de deixar para trás a autoimportância.

Quando as racionalizações egocêntricas não ocupam a mente, então as realidades podem informá-la. Quando a consciência espontânea abre a mente, então as realidades podem instruí-la. O eu Zen despertado é como um espelho do tamanho do espaço cósmico, refletindo todo o universo dentro de si.

O popular pregador japonês do século XIV, Keizan, descreveu esta prática e experiência Zen repetidamente na sua obra clássica **Transmissão da Luz**:

"Mesmo que pareças ser um principiante, se a mente se inverter por um momento para revelar as suas qualidades originalmente inerentes, nada falta. Em conjunto com os realizados, comungarás com todos os Budas."

O cânone Zen é o mais volumoso de todos os cânones budistas, mas não existe curso ou texto padrão do Zen. Também não existe qualquer dogma, ritual ou prática padrão transmitidos no autêntico ensino Zen, pois como dizia um dos grandes mestres, "O despertar é a regra." Certas obras, no entanto, focam-se na experiência essencial do kensho com tal detalhe explícito que proporcionam introduções úteis ao tema para leigos.

Entre as obras tradicionais Zen dedicadas ao kensho, contam-se vários textos importantes atribuídos a alguns dos maiores pregadores Zen da China, Coreia e Japão. A **Escritura do Altar**, tida como discursos de Hui-neng, fundador da Escola Súbita, é uma dessas obras. A **Transmissão da Luz**, referida anteriormente, e os **Diálogos do Sonho**, ligeiramente mais antigos, são dois famosos exemplos de manuais japoneses sobre o kensho.

Todos estes textos são obras de grande extensão, cada um num formato diferente. Nenhuma escola se baseia verdadeiramente em qualquer um deles, mas todos são amplamente lidos por quem se interessa pelo Zen. Existem

também várias obras mais curtas sobre o kensho, de famosos pregadores Zen, que se focam ainda mais intensamente no kensho e nas minúcias e subtilezas da sua realização e integração.

Explicação Simples da Verdadeira Mente, do pregador Zen coreano Chinul (1158-1210), é um dos textos Zen mais acessíveis. Relacionando o kensho Zen com os ensinamentos das escrituras e tratados budistas, Chinul confere equilíbrio contextual à compreensão e experiência do despertar. Chinul não teve um mestre específico, e atingiu o despertar trabalhando com a escritura budista; tanto espiritual como historicamente, foi claramente influenciado pelo legado da escola Fa-yen do Zen, ativa na China e Coreia nos séculos IX e X.

O Zen coreano ficou especialmente em dívida para com o trabalho do terceiro grande mestre da escola Fa-yen, Yung-ming Yen-shou, sobretudo pela sua obra magna **Registo do Espelho Fonte**, pelo seu opúsculo precioso **Segredos da Mente Só**, e pelos seus inúmeros discípulos coreanos.

A escola Zen de que Chinul é considerado fundador acabaria por estagnar espiritualmente através da simplificação excessiva, irracionalidade, extremismo e influências mundanas. Muitos destes problemas derivaram do abandono do maior equilíbrio do próprio ensino de Chinul, uma ironia nada invulgar na história das religiões. As obras que Chinul próprio escreveu, no entanto, permanecem como introduções clássicas aos fundamentos do Zen, mesmo que já não sejam necessariamente estudadas ou praticadas por todos os seguidores da escola de Chinul.

Explicação Simples da Verdadeira Mente é uma das obras mais valiosas de Chinul. Consiste em quinze capítulos, abordando o tema do kensho do ponto de vista do seu objecto, cultivo, função e consequências. Composta num estilo chinês muito simples, contém muitas referências a escrituras, tratados e tradições clássicas Zen, ajudando o leitor a ligar a experiência do kensho ao Budismo em geral, de modo a destacar as informações técnicas cruciais disponíveis numa grande variedade de literatura budista.

O escritor mais prolífico sobre o kensho em tempos posteriores é, sem dúvida, o famoso pregador Zen japonês Hakuin (1686–1769). Hakuin é um dos nomes mais conhecidos do Zen tal como é conhecido no Ocidente, apesar de relativamente pouco do seu trabalho ter sido aqui apresentado, e da sua utilização nas modernas seitas Zen japonesas que reivindicam descendência espiritual de Hakuin ser também bastante limitada. Tal como no caso de Chinul, contudo, as obras de Hakuin permanecem fontes úteis de assistência técnica no cultivo e aplicação da visão Zen.

Nascido numa época em que o Zen no Japão já estava decadente há séculos,

Hakuin sofreu profundamente na sua busca juvenil pela iluminação, chegando mesmo a experimentar um colapso mental e físico total. Conseguiu estudar com quem considerava o seu verdadeiro mestre durante apenas oito meses, enquanto tinha cerca de vinte anos, e afirmou também não ter compreendido totalmente o seu mestre até ter chegado aos quarenta anos.

Como demonstram as suas obras, mesmo após muitos grandes e pequenos despertares, Hakuin continuou a perseguir o completo esclarecimento de forma implacável, utilizando as complexidades das escrituras budistas e da tradição Zen para abrir os recursos ocultos da perceção espiritual. O seu trabalho nunca perde a estridência e a urgência de tom, com uma afiada veia crítica, que denuncia o lado de dor e perplexidade da vida de Hakuin, primeiro na sua busca pessoal e depois ao enfrentar um mundo de formas esvaziadas de conteúdo.

Hakuin enfatizou muito fortemente o kensho nas suas obras, mas é igualmente categórico quanto à importância de ir ainda mais longe e cultivar uma integração construtiva com o mundo comum, aplicando a visão Zen a toda a gama da experiência humana. O próprio Hakuin foi também pintor e calígrafo amador, assim como poeta e escritor. A sua própria versatilidade valeu-lhe muitos amigos de todo o género, desde senhores samurais a mercadores e camponeses locais, incluindo inúmeros seguidores do seu estudo Zen progressivo bem como estudiosos de outras tradições.

Um problema central enfrentado por Chinul e Hakuin, assim como por inúmeros outros estudantes do Zen, foi a deterioração da tradição e a perda da transmissão autêntica. Isto sentiu-se de forma particularmente aguda na raridade de mestres genuínos e na obscuridade dos koans usados para orientar os estudos avançados.

O aparente paradoxo da questão da mestria é que, segundo fontes clássicas irrepreensíveis como Pai-chang, Lin-chi, Yun-men e Fo-yen, quem afirma ser mestre Zen não o é. Isto não apresenta, contudo, o problema que possa parecer, pois a consequência deste princípio é que as partes em qualquer tipo de interação voluntária têm de facto de exercer as suas próprias percepções e aceitar a responsabilidade pelo que fazem.

A ironia na obscuridade dos koans é que deriva sobretudo de lacunas linguísticas e contextuais entre o Zen sectário da Coreia e do Japão, por um lado, e o Zen clássico chinês abrangente, por outro. Ramas coreanas e japonesas, não compreendendo a estrutura dos koans, tenderam a fazer deste aspeto do Zen um culto de segredo, mistério e/ou simples mistificação.

Importado para o Ocidente, este tipo de culto deu origem ao neologismo

koanofobia, "medo dos koans", evidentemente devido ao seu uso como instrumentos de desconcerto. Acrescentando à premissa de segredos koánicos de importância esmagadora detidos por uma autoridade autocrática e um círculo de elite, num ambiente cultural onde a autoestima é considerada um valor central, a abordagem de culto-mistério aos koans teve o efeito de intimidar e ao mesmo tempo atrair aqueles que são ingénuos ou interiormente pouco comprometidos mas que, apesar disso, desejam ter boa opinião de si próprios.

Tal como sucede com outros materiais do cânone Zen, o abandono ou mau uso de milhares de koans não fez com que deixassem de existir. As chaves para os seus significados, dispersas e concentradas nas escrituras e tratados do Budismo clássico bem como na tradição Zen chinesa propriamente dita, continuam a existir independentemente do seu uso, desuso ou abuso. Os budistas chamam a este fenómeno **dharmakaya**, ou "Corpo do Ensinamento", que permanece ao longo do tempo, independentemente da existência ou desaparecimento de qualquer **sambhogakaya**, ou "Corpo de Fruição" do ensinamento, ou qualquer **nirmanakaya**, ou "Corpo de Projeção" do ensinamento.

Uma das muitas grandes colecções de koans cujo desfrute e projecção vivos desapareceram enquanto o seu corpo de ensinamentos permanece é o nobre **Livro da Facilidade**. Trata-se de uma colectânea de comentários em prosa e verso sobre cem koans Zen. Os comentários em verso foram compostos por um mestre Zen do século XII conhecido pelo nome do lugar de Tien-t'ung. Os comentários em prosa foram escritos para um leigo por um mestre Zen do século XIII conhecido pelo nome de Wan-sung.

Em contraste com os comentários obscuros e frequentemente obtusos sobre koans feitos por cultistas mais recentes de tendência irracionalista, os mestres Zen clássicos da China fizeram análises estruturais lúcidas e explicações analógicas dos koans já no século IX. Um koan, significando "exemplo objectivo", é como uma fórmula técnica, um desenho, representando o ensinamento budista de forma altamente concentrada. A recordação dos koans facilita a prática contínua das meditações budistas em plena atividade mundana, sendo esta uma técnica Zen outrora popular.

O presente volume foi concebido para introduzir as bases do Zen de acordo com materiais e métodos tradicionais, dirigidos ao praticante leigo.

O mestre Zen do século XIII Dogen, um dos fundadores do Zen no Japão, escreveu sobre o Zen na vida quotidiana nestes termos:

"Na China actual, os governantes, ministros e intelectuais, tanto homens como

mulheres, todos se dedicam ao Zen. Guerreiros e estudiosos aspiram ambos ao Zen. É certo que muitos daqueles que aspiram iluminam o solo da mente, pelo que é evidente que os deveres mundanos não impedem o caminho do despertar."

A VERDADEIRA MENTE

Explicação Simples da Verdadeira Mente

de Chinul

FÉ

No Budismo, fé é entendida como uma faculdade (sânscrito, *indriya*) que pode ser desenvolvida em poder (*bala*). Esta faculdade, este poder, permite aos buscadores alcançarem aquilo que ainda não experienciaram ou realizaram pessoalmente.

Na medida em que a fé budista, enquanto faculdade e poder, não é um compromisso absoluto com dogma ou ritual, diferentes disposições de fé podem ser empregues dentro do Budismo. Nas explicações de Chinul sobre a verdadeira mente, o poder da faculdade da fé centra-se na identidade intrínseca da essência da mente em si com a essência da natureza de Buda.

Chinul insiste na necessidade da fé como primeiro passo na jornada para o despertar. Acrescenta que esse primeiro passo deve ser correcto para que a jornada conduza ao objectivo. Assim, a fé tem de ser combinada com a compreensão. Contudo, mesmo com a compreensão intelectual, o poder da fé continua a ser indispensável, porque a mente ainda não se conhece a si própria—ainda está encantada pelos seus próprios pensamentos.

Só quando a compreensão se torna realização é que a faculdade da fé tem o poder de conduzir a consciência até à verdade experiencial. No entanto, o poder da fé apoia interiormente a capacidade de experienciar e realizar a verdade, pelo que a qualidade e a direcção da fé devem ser primeiro examinadas. Eis a explicação de Chinul sobre o lugar da fé no Zen.

FÉ CORRETA NA VERDADEIRA MENTE

A **Escritura da Guirlanda de Flores** diz: "A fé é a fonte do caminho, a mãe das virtudes, nutrindo todas as raízes do bem." Também o **Tratado Sobre a Representação Unicamente** diz: "A fé é como um cristal que clarifica a água, capaz de limpar as águas turvas." Assim, sabemos que a fé orienta o desenvolvimento de toda a bondade. Por isso as escrituras budistas começam com as palavras: "Assim ouvi."

Algumas pessoas perguntam se há diferença entre a fé no contexto do Zen e a fé no contexto do pan-Budismo. Existem muitos tipos diferentes de fé. O Budismo diz às pessoas que acreditam na causalidade e gostam da felicidade para terem fé em dez virtudes como causas sublimes, e fé na humanidade e estados superiores como resultados agradáveis. Para aqueles que apreciam a quietude vazia, a crença nas condições do nascimento e da morte é a causa correcta, enquanto o caminho para a extinção das causas do sofrimento é o resultado sagrado. Para aqueles que desejam a Budeidade completa, a fé nas seis perfeições ao longo de três kalpas é a grande causa; a iluminação e o nirvana são os grandes resultados.

No Zen, contudo, a fé correcta não é nenhuma destas. Não se tem fé em causas ou efeitos elaborados; é apenas necessário ter fé de que o eu intrínseco é originalmente Buda. A verdadeira essência natural intrínseca é completa em todas as pessoas; a subtil substância do nirvana é perfeita em cada indivíduo. Não deve ser procurada noutro lugar; sempre lá esteve.

O terceiro patriarca do Zen disse: “É completa como o espaço, sem falta nem excesso; é apenas devido ao apego e à rejeição que não és assim.” O Mestre Chih disse: “É o corpo sem forma dentro do corpo da forma, o caminho do incriado no caminho da ignorância.” Yung-chia disse: “A verdadeira essência da ignorância não é outra senão a essência da iluminação; o corpo efémero não é outro senão o corpo espiritual.” Assim sabemos que as pessoas são originalmente Budas.

Depois de se desenvolver a fé correcta, é necessário compreendê-la. Yung-ming disse: “A fé sem compreensão aumenta a ignorância; a compreensão sem fé aumenta as opiniões subjetivas.” Assim sabemos que se pode aceder ao caminho rapidamente quando fé e compreensão se combinam.

Alguns perguntam se existe algum benefício quando se acaba de despertar a fé mas ainda não se conseguiu entrar no caminho. O **Tratado do Despertar da Fé** diz: “Se as pessoas não se acobardarem ao ouvir este ensinamento, certamente sucederão aos Budas, e certamente receberão orientação dos Budas. Mesmo que alguém consiga levar todos os seres do universo a comportarem-se bem, isso não é tão bom como alguém contemplar correctamente este ensinamento por um momento de pensamento.”

Também uma **Escritura da Sabedoria Transcendente** diz: “Qualquer um que conceba fé pura, mesmo que por um momento, é conhecido pelo Buda e visto pelo Buda, um por um.” Assim as pessoas adquirem bênçãos infinitas.

Obviamente, se vais fazer uma viagem de mil milhas, o primeiro passo tem de ser correcto; se o primeiro passo estiver errado, todo o percurso das mil milhas estará errado. Para entrar na terra onde não há artificialidade, a fé inicial tem de ser correcta; se a crença inicial for errada, todas as virtudes desaparecem. Por isso é que um patriarca Zen disse: “O mais pequeno desvio é como a distância entre o céu e a terra.”

TERMINOLOGIA

Embora a estrutura da fé Zen possa diferir das outras escolas budistas baseadas em escrituras e tratados clássicos, a verdadeira mente, ou mente-Buda, que é o objecto da fé Zen, está igualmente representada nessas próprias escrituras e tratados que fundamentam as escolas doutrinais.

Chinul deixa isto abundantemente claro com uma lista de inúmeros termos de numerosos textos, todos apontando para a verdadeira mente. Acrescenta ainda uma outra longa lista de nomes Zen especiais. Cada nome, além disso, é acompanhado de uma razão, que geralmente representa uma função, sendo a função um padrão de prática. Tal como no seu ensaio sobre a fé, no ensaio sobre a terminologia Chinul combina compreensão com absorção para suscitar o efeito Zen.

DIFERENTES NOMES PARA A VERDADEIRA MENTE

Poder-se-á perguntar, agora que concebemos a fé correcta, o que é a verdadeira mente? A isto pode responder-se que o desapego da falsidade se chama verdade, enquanto a consciência se chama mente. Esta mente é elucidada na **Escritura de Lankavatara**. Pode-se perguntar: será chamada apenas de verdadeira mente, ou há diferentes termos?

A resposta é que o Budismo e o Zen dão-lhe nomes diferentes. Os preceitos de bodhisattva do Budismo chamam-lhe *terreno da mente*, porque produz todas as virtudes. As escrituras da Sabedoria Transcendente chamam-lhe *despertar*, porque a consciência é a sua essência. A **Escritura da Guirlanda de Flores** define-a como o universo das realidades, porque tudo penetra e contém.

A **Escritura do Diamante** chama-lhe aquilo que realiza a talidade, porque vem de nenhum lugar. As escrituras da Sabedoria Transcendente chamam-lhe *nirvana*, porque é o refúgio de todos os sábios. A **Escritura da Luz Dourada** chama-lhe *ser-tal-como-é*, porque é eternamente inalterável. A **Escritura do Nome Puro** chama-lhe *corpo espiritual*, porque a experiência e manifestação dependem dela.

O **Tratado do Despertar da Fé** chama-lhe *talidade verdadeira*, porque é não-nascida e imperecível. A **Escritura do Nirvana** chama-lhe *natureza de Buda*, porque é a substância dos três corpos do Buda. A **Escritura do Despertar Completo** chama-lhe *comando total*, porque emana qualidades virtuosas.

A **Escritura do Rugido do Leão da Rainha Shrimala** chama-lhe *matriz de realização da talidade*, porque esconde e contém. A **Escritura da Doutrina Perfeita** chama-lhe *consciência completa*, porque rompe as trevas, brilhando só. Por isso, o mestre Zen Yung-ming no *Segredo da Mente Só* diz: “Uma realidade tem mil nomes, designados segundo as condições; estão todos nas escrituras e tratados, demasiado numerosos para os citar todos.”

Agora que sabemos acerca do Budismo, pode perguntar-se: e quanto ao Zen? A isto pode responder-se que o Zen cessa toda a nomeação e verbalização. Se nem sequer um nome é estabelecido, como poderia haver muitos nomes? E, no entanto, ao responder a sentimentos e adaptar-se às potencialidades, há de facto muitos nomes. Por vezes é chamado de eu, porque é a essência fundamental do ser vivo.

Por vezes é chamado de verdadeiro olho, porque reflete todas as aparências. Por vezes é chamado de mente maravilhosa, porque a sua consciência aberta brilha serenamente. Por vezes é chamado de anfitrião ou mestre, porque tem suportado o fardo todo o tempo. Por vezes é chamado de tigela sem fundo, por viver onde quer que se esteja. Por vezes é chamado de harpa sem cordas, porque a sua melodia está para além do presente. Por vezes é chamado de lâmpada inesgotável, porque a sua iluminação rompe os sentimentos iludidos.

Por vezes é chamado de árvore sem raízes, porque a raiz e o tronco são firmes e fortes. Por vezes é chamado de espada afiada como uma navalha, porque corta sentidos e objetos. Por vezes é chamado de terra da não-esforço, porque o oceano é pacífico e os rios límpidos. Por vezes é chamado de pérola do sábio, porque resgata os pobres e desvalidos. Por vezes é chamado de fechadura sem chave, porque tranca os seis sentidos.

Também é chamado de boi de barro, cavalo de madeira, fonte da mente, selo da mente, espelho da mente, lua da mente, pérola da mente. Há demasiados nomes diferentes para os assinalar todos. Se chegares à verdadeira mente, todos os nomes são claros; se ignoras esta verdadeira mente, todos os nomes te confundem. Por isso deves ser muito cuidadoso com a verdadeira mente.

SUBSTÂNCIA

Uma das distinções mais básicas concebidas no pensamento do Extremo Oriente é a que se traça entre substância e função. Esta distinção, além disso,

não é feita como uma abstração filosófica, mas sim como um quadro pragmático de perceção, compreensão e ação. Chinul faz esta distinção em relação à verdadeira mente para ajudar o leitor a evitar confundir um produto da mente, como uma ideia ou um sentimento, com a natureza essencial da mente em si. Isto é crucial para a realização experiencial do kensho.

Quando os textos Zen falam de vazio, vacuidade, equanimidade, pureza ou da natureza semelhante ao espaço da mente, é a este aspeto de "substância" que se referem. O vazio, a vacuidade, a equanimidade, a pureza e a qualidade semelhante ao espaço referem-se à natureza não conceptual e não emocional da experiência da substância ou "corpo" da verdadeira mente.

Assim, as descrições da substância da verdadeira mente são algo como parâmetros de atenção, orientações para o foco de atenção necessário para a experiência Zen.

A SUBTIL SUBSTÂNCIA DA VERDADEIRA MENTE

Agora que conhecemos os nomes da verdadeira mente, e quanto à sua substância? A **Escritura da Sabedoria Radiante** diz: "A sabedoria não tem forma, nem sinal de origem ou extinção." O **Tratado do Despertar da Fé** diz:

"A substância da verdadeira talidade não é nem maior nem menor nas pessoas comuns, nos aprendizes, nos despertos para a condicionalidade, nos seres iluminados e nos Budas. Não teve origem no passado e não perecerá no futuro; é, em última instância, eterna. Sempre foi, inerentemente, repleta de todas as qualidades eficazes."

Segundo esta escritura e tratado, a substância básica da verdadeira mente transcende a causalidade e permeia o tempo. Não é nem profana nem sagrada; não tem oposições. Como o próprio espaço, é omnipresente; a sua subtil substância é estável e absolutamente pacífica, para além de toda a elaboração conceptual. É inoriginada, imperecível, nem existente nem inexistente. É imóvel, inabalável, profundamente tranquila e eterna.

Isto é chamado de anfitrião interior que sempre esteve presente, ou a pessoa anterior aos Budas pré-históricos, ou o eu antes do éon da vacuidade.

Uniformemente equânime, é totalmente perfeita e sem mácula. Todas as coisas, puras e impuras—montanhas, rios, terra, ervas, árvores, florestas, todas as formas e aparências—tudo provém disto. Por isso, a **Escritura do Despertar Completo** diz: "O supremo regente da Verdade tem um método de comando mental chamado consciência completa, que emana toda a pura

talidade, iluminação, nirvana e os caminhos da transcendência, ensinando-os aos seres iluminados."

Kuei-feng disse: "A mente é imaterial e imaculada, com consciência radiante. Nem vem nem vai, permeia todo o tempo; nem dentro nem fora, penetra todo o espaço. Imperecível e inoriginada, não pode ser prejudicada pelos elementos materiais; para além da natureza e das aparências, não pode ser ofuscada pelos objetos sensoriais."

Por isso, no **Segredo da Mente Só** de Yung-ming, lê-se: "Esta mente abrange todas as maravilhas e todas as percepções, sendo monarca de todas as verdades; é o refúgio de todos os caminhos de liberdade e de todos os tipos de potencial, sendo mãe de todos os sábios." Unicamente nobre, ímpar, a verdadeira fonte do despertar, é a verdadeira essência dos ensinamentos.

Confia nela, e os seres iluminados de todos os tempos são companheiros de estudo, todos estudando esta mente. Os Budas de todos os tempos têm a mesma realização, todos realizando esta mente; aquilo que os ensinamentos de todo o cânone revelam é esta mente. Aquilo em que se confundem todos os seres é esta mente; quando os praticantes despertam a compreensão, o que despertam é o entendimento desta mente. O que todos os mestres Zen transmitem é esta mente; o que todos os buscadores Zen procuram é esta mente.

Quando se chega a esta mente, ela está em toda a parte; tudo a revela. Enquanto estiveres confuso sobre esta mente, estás iludido em todo o lado e sempre transtornado. Esta substância é a natureza-Buda inerente a todos, a raiz da evolução de todos os mundos.

É por isso que o Buda permaneceu em silêncio no Pico do Abutre, que Subhuti esqueceu as palavras numa escarpa, que Bodhidharma ficou a olhar como uma parede em Shaolin, que Vimalakirti se calou em Vaisali—todos estavam a trazer à luz a subtil substância da mente. Por isso, aqueles que entram no Zen devem primeiro conhecer esta substância da mente.

FUNÇÃO

Um erro comum sobre o Zen, tanto no Oriente como no Ocidente, é que envolve a destruição da capacidade de pensar e raciocinar. Embora o Zen envolva o desapego dos pensamentos, isto não é um fim, mas um meio, e não inclui a destruição nem o comprometimento da razão. O desapego dos pensamentos serve para minar hábitos mentais automáticos e racionalizações subjetivas compulsivas. Não serve para esvaziar a mente nem diminuir a inteligência.

A realização experiencial da verdadeira mente não anula as suas capacidades, antes as liberta. A intimidade com a verdadeira mente abre possibilidades de perceção, pensamento e sentimento em novas dimensões, de forma mais precisa e abrangente do que aquilo que é facilitado por convenções rígidas e tendências subjetivas.

A SUBTIL FUNÇÃO DA VERDADEIRA MENTE

Agora que conhecemos a subtil substância, qual é a sua subtil função? Um antigo disse: “Quando o vento sopra, a mente agita as árvores; quando surgem nuvens, a natureza levanta o pó. Se esclareceres os fenómenos do presente, obscureces o ser humano original.” Isto é a subtil substância a produzir função.

A subtil substância da verdadeira mente é, basicamente, imóvel, calma e tranquila, real e eterna. Quando a subtil função surge da verdadeira substância, encontra-se a subtileza no próprio fluxo. Por isso, um verso de um mestre diz: “A mente opera para se adaptar a todas as situações; o local da sua operação é verdadeiramente recondito. Se conseguires reconhecer a natureza essencial enquanto acompanhas o fluxo, não há nem alegria nem tristeza.”

Portanto, todas as atividades em todos os momentos são manifestações da subtil função da verdadeira mente. As pessoas comuns, iludidas, pensam apenas que estão a vestir-se quando se vestem, que estão apenas a comer quando comem; em todas as suas ocupações atuam apenas em conformidade com as aparências. Por isso “está nas suas atividades diárias sem que disso tenham consciência; está mesmo diante dos seus olhos sem que o saibam”.

Assim, um mestre disse: “No ventre, chama-se espírito; no mundo, chama-se pessoa. Nos olhos vê, nos ouvidos ouve, no nariz cheira, na boca fala, nas mãos segura, nos pés caminha. Aparece em todo o lado, abrangendo o universo, e ainda assim está concentrada num único átomo.” Aqueles que sabem isto chamam-lhe natureza-Buda; aqueles que o ignoram chamam-lhe alma.

Por isso, um mestre virou um bastão de bambu, outro puxou um arco, outro brandiu um pau bifurcado, outro ergueu um dedo, outro bateu no chão; todos estavam a trazer à luz esta grande função. Se não a confundes nas atividades do quotidiano, serás naturalmente livre e desimpedido.

RELAÇÃO ENTRE SUBSTÂNCIA E FUNÇÃO

A substância e a função da verdadeira mente são diferenciadas por razões de conveniência, para evitar confundir sentimentos subjetivos com a verdadeira

substância e pensamentos condicionados com a verdadeira função. Se substância e função permanecessem separadas, no entanto, o indivíduo ficaria dividido entre a quietude e a atividade, sem modo de as integrar.
Para estabelecer uma unidade experiencial sem perder a utilidade pragmática da distinção entre substância e função, Chinul demonstra como a substância e a função da verdadeira mente podem ser vistas como uma só e, no entanto, diferentes, diferentes e, no entanto, uma só, sem que isso cause confusão lógica ou prática.

UNIDADE E DIFERENÇA ENTRE SUBSTÂNCIA E FUNÇÃO DA VERDADEIRA MENTE

Pode-se perguntar se a substância e a função da verdadeira mente são uma só ou diferentes. Em termos de características, não são uma só; em termos de essência, não são diferentes. Portanto, substância e função não são uma só nem diferentes.

Como sabemos isto? Vamos tentar explicar. A subtil substância é imutável, para além de todas as oposições, separada de todas as aparências; sem se chegar à sua essência e experienciá-la de facto, ninguém pode sondar o seu princípio. A subtil função responde a todos os tipos segundo as condições, criando aparências ilusórias, parecendo ter formas.

Desta perspetiva, uma tem forma e a outra é informe, pelo que não são uma e a mesma coisa.

No entanto, a função emerge da substância, a função não está separada da substância. A substância é o que produz a função, pelo que a substância não está separada da função. Deste ponto de vista, em princípio são indivisíveis, por isso não são diferentes.

É como a água, que tem a molhabilidade como substância, porque a substância não tem movimento; as ondas caracterizam-se pelo movimento, pois são agitadas pelo vento. A molhabilidade é substância, as ondas são função; uma está em movimento, a outra imóvel, por isso não são uma só e a mesma coisa. Contudo, não há água fora das ondas, nem ondas fora da água; a natureza da molhabilidade é uma só, por isso não são diferentes. A unidade e diferença entre substância e função pode ser compreendida por analogia.

CONFUSÃO

Embora a verdadeira mente seja universal em princípio, na prática há diferenças de mentalidade, conforme o condicionamento. Confundir reflexos temporários com a natureza da mente em si é ilusão; isto impede o indivíduo de realizar a verdadeira mente tal como ela é. Mas isso não significa, contudo, que a verdadeira mente não esteja lá, pois então nem a confusão poderia existir.

A VERDADEIRA MENTE NA CONFUSÃO

Pode perguntar-se: se a substância e a função da verdadeira mente são inerentes a todos, então porque é que os sábios e as pessoas comuns não são iguais? A resposta é que a verdadeira mente é, basicamente, a mesma nos sábios e nos comuns, mas as pessoas comuns percebem as coisas de modo arbitrário e subjetivo, perdendo a essência pura inerente e ficando assim obstruídas por isso.

É por isso que a verdadeira mente não se pode manifestar, permanecendo apenas como a sombra de uma árvore à noite, ou uma nascente subterrânea—está lá, mas simplesmente não é percebida.

Por isso, uma escritura diz: “Tal como uma joia límpida reflete todas as cores, assim o ignorante pensa que ela é colorida; do mesmo modo, a pura essência da consciência completa manifesta-se no corpo e na mente segundo o tipo individual, e os ignorantes dizem que a pura consciência completa tem realmente essas identidades físicas e mentais.”

Os **Discursos de Chao** dizem: “No universo, dentro do tempo e do espaço, há um tesouro, escondido na montanha da forma.” Isto refere-se à verdadeira mente oculta. Tz’u-en também diz: “O corpo da realidade é inerente, comum a todos os Budas; as pessoas comuns teem-no mas não o reconhecem, porque está coberto de ilusões. Porque as paixões o envolvem, recebe o nome de mina de realização da talidade.”

O Mestre P’ei disse: “Aqueles que estão plenamente conscientes durante todo o dia mas nunca plenamente conscientes disso são pessoas comuns.” Assim, sabemos que a verdadeira mente não é manchada pelos problemas mundanos, tal como um jade branco não muda de cor quando lançado na lama.

PARAR A ILUSÃO

Os textos Zen descrevem muitos métodos para parar a ilusão e a confusão, de modo a chegar à verdadeira mente. Chinul chama à base destes métodos "ausência de mente" (*mindlessness*), em conformidade com o costume Zen, explicando que isto não significa inconsciência. Deve também ser esclarecido que "ausência de mente" não significa ignorância ou falta de discernimento, como alguns modernos parecem sugerir nos seus escritos e comportamentos; nem significa ausência de pensamento ou irracionalidade.

Chinul apresenta dez exercícios básicos de ausência de mente, extraídos dos ensinamentos Zen tradicionais. Existem também centenas de koans Zen que representam estes dez exercícios básicos, dos quais Chinul dá alguns exemplos.

Segundo Chinul, não é necessário praticar todos os dez métodos; qualquer um deles conduzirá à realização da verdadeira mente, desde que seja o que funciona para o indivíduo em causa. Chinul recomenda praticar aquele com que se tem afinidade, mas isso exige "experimentá-los" todos para saber, e requer a capacidade de distinguir afinidade de atração.

Por exemplo, uma pessoa introvertida pode sentir-se atraída por um exercício que envolva o "desaparecimento dos objetos", mas afinidade, no sentido Zen, baseia-se na necessidade, não no desejo. O esquecimento dos objetos é, normalmente, a última coisa de que uma pessoa excessivamente introvertida precisa. Pelo contrário, um extrovertido pouco reflexivo pode ser atraído apenas por exercícios que envolvam comunhão com o mundo exterior, quando tal abordagem pode simplesmente exacerbar o desequilíbrio desse indivíduo em particular.

Assim, quando Chinul fala de afinidade segundo a inclinação, isto não significa indulgência em desejos subjetivos, mas sim compreender objetivamente as próprias inclinações para ver o que realmente se necessita para alcançar a "ausência de mente" Zen, ou a verdadeira mente não-subjetiva.

Chinul conclui este ensaio observando que estes exercícios não envolvem esforço deliberado. Chama a isto "trabalho sem esforço". Um antigo provérbio diz: "Se te apressares, não terás sucesso." Este princípio, de que tentar demasiado atrasa o progresso, está também claramente expresso no Taoismo. Os cultos Zen medievais e modernos muitas vezes ignoraram este princípio em favor da obsessão e do excesso.

A VERDADEIRA MENTE PÁRA A ILUSÃO

Pode perguntar-se: se somos pessoas comuns enquanto a verdadeira mente está em ilusão, como podemos retirá-la da ilusão para alcançar o despertar?

Para responder, citemos um antigo dito: “Quando a mente iludida está em lado nenhum, isto é o despertar.” A escritura diz: “O corpo ilusório das pessoas perece, logo a mente ilusória também perece. Como a mente ilusória perece, também os objetos ilusórios perecem. Como os objetos ilusórios perecem, a própria ilusão da morte perece.

Como a ilusão da morte perece, aquilo que não é ilusório não perece. É como polir um espelho; quando a sujidade desaparece, a claridade aparece.” Yung-chia também disse: “A mente é o sentido, os fenómenos são o objeto; ambos são como manchas num espelho. Quando as manchas e a sujidade desaparecem, só então a luz se mostra; quando mente e fenómenos são ambos esquecidos, a natureza essencial é real.” Isto refere-se a sair da ilusão e alcançar a realidade.

Chuang-tzu disse: “A mente é mais quente que o fogo, mais fria que o gelo; é tão rápida que cobre tudo para além dos quatro mares num piscar de olhos. Quando em repouso, é profundamente calma, a sua ação irrompe da natureza; tal é a mente humana.” Esta é a explicação anterior do mestre taoista Chuang-tzu sobre a dificuldade de controlar a mente humana; pode perguntar-se, que meios utiliza o Zen para acalmar a mente errante?

A resposta é que usamos o meio da não-mente para acalmar a mente errante. Pode perguntar-se: se as pessoas são sem-mente, são iguais a plantas e árvores; então, que método expedito existe para aplicar o ensinamento da ausência de mente?

A isto pode responder-se que, quando falamos de ausência de mente, não queremos dizer ausência da substância da mente; quando não há coisas na mente, isso chama-se ausência de mente. É como um jarro vazio ser chamado de jarro vazio porque não tem nada dentro, não porque a substância do jarro não está lá. Assim, um mestre disse: “Basta não ter coisas na mente nem mente nas coisas; naturalmente serás vazio e espiritual, sereno e sublime.”

Esta é a essência da mente; com base nisto, o significado prático de ausência de mente é que não há mente ilusória e errante, não que não exista subtil função da verdadeira mente.

Os mestres do passado deram várias explicações de exercícios em ausência de mente. Eis agora um resumo dos principais princípios, em dez tipos, com explicações breves:

OBSERVAÇÃO ATENTA

Ao fazer o trabalho interior, cortas sempre os pensamentos e impedes que surjam pensamentos. No instante em que um pensamento surge, desfazes-lho imediatamente pela vigilância. Quando os pensamentos errantes são quebrados pela vigilância, não surgem pensamentos seguintes; então já não precisas deste conhecimento vigilante. Quando confusão e vigilância são ambos esquecidos, isto chama-se ausência de mente.

Por isso, um mestre disse: “Não temas o surgimento dos pensamentos; apenas receia ser lento a dar-te conta disso.” Também há um verso que diz: “Não precisas de procurar a realidade, basta parares de alimentar opiniões e pontos de vista.” Isto é trabalhar para parar a ilusão por observação atenta.

Cessação. Quando trabalhas, não penses em bom ou mau. Quando a mente se agita, pára imediatamente; quando te deparas com objetos, cessa. Um antigo disse: “Sê como um pedaço de seda branca; sê fresco; sê como um incensório num templo abandonado.” Assim ficas livre da imprecisão e desprendido da discriminação ilusória. Sê como um ignorante ou um tonto, e então alcançarás algum acordo. Isto é trabalhar para parar a ilusão, acalmando a mente.

DESAPARECIMENTO DA MENTE ENQUANTO OS OBJETOS PERMANECEM

Quando trabalhas, pára todos os pensamentos aleatórios. Não prestando atenção aos objetos externos, apenas páras a tua própria mente. Uma vez que a mente errante tenha parado, que mal há em haver objetos? Este é o antigo ensinamento de “tirar o sujeito mas não os objetos”. Daí o ditado: “Aqui há erva perfumada, mas não há velhos amigos na cidade.” Também o mestre leigo P’ang disse: “Basta não teres mente em nada, e que importa se tudo te rodeia?” Isto é trabalhar para parar a ilusão fazendo desaparecer a mente, deixando os objetos permanecerem.

DESAPARECIMENTO DOS OBJETOS ENQUANTO A MENTE PERMANECE

Quando trabalhas, vês todos os objetos, internos e externos, como totalmente nulos e vazios, mantendo apenas uma mente só, independente. Assim, um antigo disse: “Não sejas parceiro das miríades de coisas, não te relaciones com os dados sensoriais.” Se a mente se prende aos objetos, a mente fica confusa; agora, se não há objetos, que confusão pode haver? Então a verdadeira mente brilha sozinha, sem obstáculos no Caminho.

É isto que um mestre chamava remover os objetos mas não o sujeito. Daí o ditado: “Ao entrar no jardim, vês que as flores já caíram; mas cavalos e carroças ainda enchem o lugar.” E também: “Três mil guerreiros, onde estão agora? Apenas considero Chuang-tzu capaz de estabelecer a grande paz.” Isto é trabalhar para parar a ilusão deixando desaparecer os objetos, permanecendo a mente.

MENTE E OBJETOS DESAPARECEM AMBOS

Quando trabalhas, primeiro esvazias e silencias os objetos externos, depois extingues a tua mente interior. Sendo mente interior e objetos exteriores ambos silenciosos, onde pode surgir confusão? Por isso um mestre disse: “Não há muros nos dez quadrantes, nem portões nos quatro cantos.” Estás limpo e nu, desimpedido. Este é o ensino antigo de remover simultaneamente sujeito e objeto.

Há um ditado: “As nuvens dissiparam-se, a água escorreu; profundamente silencioso, céu e terra estão vazios.” Também: “Quando o pastor e o boi desapareceram ambos, é precisamente quando a lua está clara e brilhante.” Isto é trabalhar para parar a ilusão fazendo desaparecer mente e objetos.

DEIXAR MENTE E OBJETOS COMO ESTÃO

Quando trabalhas, a mente permanece no estado normal de mente, os objetos permanecem no estado normal de objetos. Sempre que mente e objetos se deparam, a mente não se apega aos objetos nem os objetos dominam a mente; nenhum chega realmente ao outro, por isso os pensamentos confusos naturalmente não surgem, e nada impede o Caminho. Por isso, a escritura diz:

“Estes fenómenos permanecem no estado normal dos fenómenos; as características do mundo estão sempre presentes.” Este é o ensino de não remover nem sujeito nem objeto, sobre o qual se diz: “Quando a lua se levanta sobre o oceano, quantas pessoas sobem ao andar de cima para vê-la!” E

também: “Entre as miríades de flores nas montanhas, o viajante não sabe o caminho de volta.” Isto é trabalhar na extinção da ilusão deixando mente e objetos como estão.

SUBSTÂNCIA TOTAL, INTERIOR E EXTERIOR

Quando trabalhas, percebes que todas as coisas—montanhas, rios, terra, sol, lua, estrelas e planetas, o corpo interior e o mundo exterior—são o mesmo que a substância da verdadeira mente. Profundamente calmo, aberto e claro, não há a menor diferença. O universo inteiro torna-se um; onde encontrarás a mente confusa? Assim, o mestre do dharma Seng Chao disse: “O céu, a terra e eu temos a mesma raiz; todas as coisas e eu somos o mesmo corpo.” Isto é trabalhar para destruir a ilusão pela substância total de dentro e de fora.

Função Total, Interior e Exterior. Quando trabalhas, vês todas as coisas, internas e externas—corpo, mente e mundo material, incluindo todas as ações e atividades—como maravilhosas funções da verdadeira mente. No instante em que surgem, todos os pensamentos na mente são manifestações de função miraculosa. Sendo tudo função miraculosa, onde pode a mente confusa repousar? Assim, Yung-chia disse:

“A verdadeira natureza da ignorância é a natureza-Buda; o corpo ilusório e vazio é o corpo da realidade.” Nos *Doze Versos da Hora* do Mestre Pao-chih, escreveu: “De manhã, o potencial selvagem esconde-se no corpo de um andarilho; sentado, deitado, ele não sabe que é originalmente o Caminho. Com tanta pressa, sente amarga dor.” Isto é trabalhar para parar a ilusão pela função total interior e exterior.

SUBSTÂNCIA IDÊNTICA À FUNÇÃO

Quando praticas, mesmo que te fundas subtilmente com a realidade e haja vazio e silêncio uniformes, contudo uma luminosidade eficaz está oculta ali, pelo que a substância é idêntica à função. Dentro da luminosidade eficaz, há um silêncio vazio oculto, pelo que a função é idêntica à substância. Por isso, Yung-chia disse: “A tranquilidade vigilante é correta, a tranquilidade indiferente é errada.” Como a indiferença não é permitida na tranquilidade, e pensamentos aleatórios não são usados na vigilância, de onde poderá vir qualquer mente confusa? Isto é trabalhar para destruir a ilusão através da identidade de substância e função.

TRANSCENDER SUBSTÂNCIA E FUNÇÃO

Quando praticas, não divides dentro de fora, nem distingues leste, oeste, sul, norte: tomas os quatro quadrantes e oito direções e transformas tudo numa grande porta de libertação. Nesta perfeição total, substância e função não estão separadas. Não há a mais pequena fissura, o ser inteiro é um só. Onde poderia surgir confusão? Um antigo disse: “O ser inteiro é contínuo; acima e abaixo, tudo é uma esfera.” Isto é trabalhar para destruir a ilusão transcendendo substância e função.

Não é necessário utilizar todos estes dez métodos de prática; basta dominar um, e quando o trabalho estiver realizado, a ilusão desaparecerá espontaneamente e a verdadeira mente emergirá. Pratica o método com que tenhas afinidade, segundo as tuas faculdades e inclinações existentes.
Este trabalho é um trabalho sem esforço; não é esforço deliberado. Expliquei mais detalhadamente estes métodos para parar a mente falsa porque isto é o mais essencial.

POSTURA

Longas horas de desconforto sentado de pernas cruzadas são uma das imagens populares do Zen promovidas pelos “impresários” de cultos mais recentes. A dor de uma postura desconhecida é até apresentada por alguns pregadores como ingrediente do Zen em si. Isto é muito conveniente para “mestres” que preferem manter os “discípulos” ocupados, mas isto não faz parte do ensino tradicional, e Chinul demonstra claramente o erro dessa visão. O sentido de sentar-se a meditar, segundo as autoridades tradicionais, é a estabilidade e a facilidade, não o desconforto e a dor. Chinul cita instruções para a prática da meditação de fontes clássicas, que não recomendam a auto-tortura.

Notarás também que essas instruções não prescrevem sentar-se em grupo, como é frequentemente recomendado por cultistas como substituto da autodisciplina. A ligação que o meditador deve manter não é com um grupo limitado, auto-eleito, centrado em si próprio, mas com todas as pessoas, todos os seres e a própria Vida.

A VERDADEIRA MENTE E AS QUATRO POSTURAS

Pode perguntar-se se a cessação da ilusão se pratica apenas sentado, ou se também se estende a andar, estar de pé, etc. A resposta é que, embora escrituras e tratados falem sobretudo da prática sentada, isso é porque é mais fácil praticar assim; também incluem andar, estar de pé, etc., porque se trata de um desenvolvimento gradual.

O **Tratado do Despertar da Fé** diz: “Se vais praticar a cessação, permanece num lugar calmo, senta-te direito e dirige a atenção de modo a não repousar na respiração, nem no corpo, nem no espaço, nem na terra, água, fogo ou ar, nem em qualquer perceção ou cognição; eliminando todas as imagens mentais à medida que surgem, também rejeita o pensamento de eliminar qualquer coisa.

Porque todas as coisas originalmente não têm imagens mentais, em cada instante de consciência, são não-nascidas e não-perecíveis. Além disso, não podes eliminar a mente conscientemente sempre que pensares em objetos exteriores à mente; se a mente se dispersar, então reconduz de volta à verdadeira atenção.

“Esta verdadeira atenção é saber que só há mente, não objetos externos; uma vez que retornes a esta mente, ela não tem forma própria. É inatingível, momento a momento.

“Quando te levantares da posição sentada, nas idas e vindas e nas várias atividades, em todos os momentos mantém-te constantemente atento à técnica expedita, sendo observador sob todas as condições; depois de muita prática, tornar-se-á natural e completamente amadurecida, e a mente atingirá a estabilização. Com estabilidade mental, gradualmente tornas-te poderoso e aguçado, capaz de entrar em absorção na verdadeira talidade em qualquer lugar.

Subjugando profundamente as aflições psicológicas, a mente de fé cresce, desenvolvendo-se rapidamente sem retrocesso. Apenas elimina a dúvida, a confusão, a desconfiança, a calúnia, o mal, os maus hábitos, o orgulho e a preguiça; pois tais pessoas não poderão aceder.” Com base nisto, todas as quatro posturas—sentar, estar de pé, andar, deitar—servirão.

A **Escritura do Despertar Completo** diz: “Primeiro pratica a cessação como ensinou o Buda; guardando os preceitos para segurança da comunidade, senta-te pacificamente num quarto tranquilo.” Esta é a prática elementar; Yung-chia disse: “Meditando, seja a andar ou sentado, seja a falar ou em silêncio, em atividade ou quietude, o teu ser está em paz.”

Para resumir esta discussão sobre o poder dos exercícios, nem sequer sentar pode parar a mente; como poderá andar, estar de pé, etc., aceder ao Caminho? Se a tua aplicação prática atingir plena maturidade, mesmo que mil sábios aparecessem não te surpreenderias, e mil monstros não te fariam vacilar; então como poderias não conseguir trabalhar andando, estando de pé, sentado?

Suponhamos que alguém tem uma inimizade contra outro e quer vingança.

Não importa o que esteja a fazer, não se esquece do seu ressentimento. O mesmo sucede quando alguém deseja amar outra pessoa. Como as coisas da consciência, como emoções, podem ser mantidas na mente consciente, como poderia duvidar-se que este trabalho sem mente pode estar constantemente presente nas quatro posturas? O único receio é não confiar nem praticar; se praticares e confiares, o Caminho não se perderá, independentemente da postura.

LOCALIZAÇÃO

Uma vez introduzido o conceito de mente verdadeira, há uma tendência para procurar a mente verdadeira de forma conceptual. A mente verdadeira é obscurecida pela busca imaginativa e, mesmo com esta compreensão racional, a mente que busca tende a procurar segundo termos que lhe são familiares, em conceitos a que a consciência temporal está habituada.

Mesmo tentando ir além disto, a consciência condicionada procurará atribuir a mente verdadeira a um domínio hipotético separado; isto é falsidade e ilusão. Chinul enfatiza que a substância da mente verdadeira está, na realidade, em toda a parte, mesmo que não seja percebida, enquanto a sua função se manifesta de forma imprevisível, de acordo com as circunstâncias. Este ponto é apresentado para deter a mente que busca arbitrariamente.

ONDE ESTÁ A MENTE VERDADEIRA

Pode perguntar-se: se a mente verdadeira aparece quando a mente falsa é detida, então onde estão a substância e a função da mente verdadeira neste momento? A resposta é que a subtil substância da mente verdadeira está em toda a parte; como disse Yung-chia: “Há paz constante onde quer que estejas; se a procurares, sei que não a conseguirás ver.” Uma escritura diz: “É vasta, imutável; não há origem nem extinção na matriz de realização da talidade.” Fa-yen disse: “Todo o lugar é o caminho da iluminação, toda a parte é a floresta das virtudes.” É aqui que está a substância.

Quanto à subtil função da mente verdadeira, manifesta-se com adaptação sensível; é como um vale que ecoa um chamamento. Fa-teng disse: “A resposta está para sempre intacta, está claramente diante dos teus olhos; um pedaço de nuvem surge num vale ao entardecer, uma garça solitária desce no céu distante.”

Por isso Yuan Hua-yen de Wei-fu disse: “O Budismo está nas atividades

diárias; está em andar, estar de pé, sentar e deitar; está em comer e beber; está em falar e conversar. Mas se o que fazes excita a tua mente e agita os teus pensamentos, então não está certo."

Assim, sabemos que a substância está em toda a parte e pode produzir função em qualquer lugar. Apenas a subtil função é indefinida porque a presença ou ausência de condições causais é indefinida; não é que não haja subtil função. Se as pessoas que cultivam a mente quiserem entrar no oceano do não-esforço e atravessar todos os nascimentos e mortes, não se confundam sobre onde estão a substância e a função.

ESCAPAR À MORTE

Os budistas orientais usam o termo samsara, traduzido para chinês como "nascimento e morte", de várias formas. Por vezes refere-se à vida mundana em geral, especialmente no que diz respeito à repetição de padrões habituais. No sentido mais imediato, "nascimento e morte" refere-se ao fluxo de pensamentos passageiros que ocupam e afetam a nossa consciência superficial.

A MENTE VERDADEIRA ESCAPA À MORTE

Pode perguntar-se: embora se diga que quem vê a natureza essencial escapa ao nascimento e à morte, todos os mestres do passado, que viram a natureza essencial, nasceram e morreram; e as pessoas que praticam o Caminho hoje obviamente têm nascimento e morte — como se pode falar de escapar ao nascimento e à morte?

A resposta é que nascimento e morte são, fundamentalmente, inexistentes; são falsamente considerados como existentes. É como um homem com os olhos doentes ver flores no céu; se alguém sem essa doença disser que não há flores no céu, o homem doente não acreditará. Só quando a doença dos olhos desaparecer, e as flores no céu desaparecerem por si mesmas, é que acreditará que elas não existem.

Mesmo que as flores não tenham desaparecido, continuam vazias. É apenas que o doente as confunde com flores; elas não existem realmente. Isto é como um homem que interpreta mal o nascimento e a morte como existentes, sendo-lhe dito por alguém livre de nascimento e morte que, fundamentalmente, não há nascimento nem morte. Se as ilusões do homem cessarem um dia, o nascimento e a morte desaparecerão espontaneamente; só então perceberá que são fundamentalmente inexistentes. No entanto, mesmo enquanto não desaparecerem, continuam a não existir realmente; existem apenas por má interpretação.

A escritura diz: “As várias ilusões em que as pessoas caíram desde tempos imemoriais são como a forma como as quatro direções diferem para alguém perdido. Interpretam erradamente os elementos físicos como as formas do seu próprio corpo e tomam os reflexos dos objetos dos seis sentidos como as formas das suas próprias mentes. Isso é como pessoas com os olhos doentes verem flores no céu... Quando as flores irreais no céu desaparecem no espaço, não se pode dizer que tenham um local definido de desaparecimento, porque não têm local de origem. Da mesma forma, as pessoas percebem mal o nascimento e a morte onde não há origem; é por isso que dizem que há nascimento e morte rotineiros.”

Com base nesta passagem, percebemos que, quando atingimos a iluminação e despertamos completamente a mente verdadeira, não há, na essência, nascimento nem morte. Se sabes que não há nascimento nem morte, mas não consegues escapar a eles, é porque o teu trabalho interior é insuficiente. Assim, nos ensinamentos diz-se que uma mulher perguntou a Manjushri: “É claro que a vida é um fenómeno não nascido; porque somos então arrastados por nascimento e morte?” Manjushri respondeu: “Por insuficiência de força.”

Alguém perguntou o mesmo a Hsiu-shan; ele respondeu: “Os rebentos de bambu acabam por se tornar bambu, mas podem ser usados para corda agora?”

Assim, saber que não há nascimento e morte não é tão bom como compreender que não há nascimento e morte. Compreender que não há nascimento e morte não é tão bom como realizar que não há nascimento e morte. Realizar que não há nascimento e morte não é tão bom como fazer uso da liberdade em relação a nascimento e morte.

As pessoas de hoje nem sequer sabem que não há nascimento e morte, quanto mais compreender, realizar e fazer uso dessa liberdade. Por isso, se pessoas que reconhecem nascimento e morte não acreditam que não há nascimento nem morte, não será isso natural?

MÉTODOS DIRETOS E AUXILIARES

Quando as escolas budistas começaram a especializar-se em certas práticas e procedimentos, era costume classificar os métodos em principais e auxiliares. De um modo geral, os exercícios espirituais a que se dá maior ênfase numa especialidade particular são chamados principais, enquanto os exercícios que apoiam o foco principal são chamados auxiliares. Por vezes, todos os métodos que não pertencem à especialidade em causa são referidos como práticas auxiliares.

No presente caso, Chinul considera “o trabalho da ausência de mente” como o método principal, ou “direto”, enquanto praticar boas ações em geral é considerado auxiliar. Chinul compara o trabalho da ausência de mente a limpar um espelho empoeirado, sendo a bondade como um agente de polimento que ajuda na operação.

MENTE VERDADEIRA, MÉTODOS DIRETOS E AUXILIARES

Pode perguntar-se: se pararmos a ilusão, a mente verdadeira aparece, como já foi explicado, mas enquanto a ilusão não tiver parado, devemos apenas deter a divagação da mente e trabalhar na ausência de mente, ou existem outros métodos para acalmar a ilusão?

A resposta é que métodos diretos e auxiliares não são a mesma coisa. Usar a mente verdadeira para parar a ilusão é considerado direto, enquanto praticar todo o tipo de bondade é considerado auxiliar. É como polir um espelho empoeirado; podes limpá-lo com a mão, mas precisas de usar um agente de polimento antes de aparecer o brilho do espelho. O pó no espelho representa as aflições psicológicas, o trabalho da mão representa o trabalho da ausência de mente, o agente de polimento representa as virtudes, e o brilho do espelho representa a mente verdadeira.

O Tratado sobre o Despertar da Fé diz: “Que tipo de mentalidade é desenvolvida pela perfeição da fé? É tríplice. Primeiro, é uma mentalidade direta, devido à atenção direta na realidade da talidade verdadeira. Segundo, é uma mentalidade profunda, porque reúne toda a boa conduta. Terceiro, é uma mentalidade muito compassiva, desejando libertar todos os seres do sofrimento.”

Pergunta: Já foi explicado que o cosmos das realidades é uma unidade, e a substância da budeidade não tem dualidade. Porque não manter apenas a talidade verdadeira na mente? Porque procurar praticar boas ações?
Resposta: Uma joia pode ser, essencialmente, pura, mas está contaminada pelo minério; se as pessoas pensarem apenas na essência da joia e não a polirem metodicamente, a joia nunca ficará limpa.

A realidade da talidade verdadeira é, essencialmente, aberta e pura, mas há a contaminação de incontáveis aflições psicológicas. Mesmo que as pessoas estejam atentas à talidade verdadeira, nunca a alcançarão puramente se não usarem meios adequados para a cultivar. Como a contaminação é infinita e estende-se a todas as coisas, cultivamos todos os tipos de boas ações como remédios. Pois, se as pessoas praticarem todos os tipos de boas ações,

acabarão por se harmonizar naturalmente com a realidade da talidade verdadeira.

Com base nesta abordagem, parar a mente iludida é direto, cultivar boas qualidades é auxiliar. Quando cultivas a bondade, se estiveres em sintonia com a ausência de mente, não agarras causa e efeito. Se agarrares causa e efeito, então ficas preso às recompensas humanas e celestiais experimentadas pelas pessoas comuns, tornando impossível testemunhar a talidade verdadeira e escapar ao nascimento e à morte. Se te sintonizares com a ausência de mente, esta é a técnica essencial para testemunhar a talidade verdadeira e escapar ao nascimento e à morte, e simultaneamente alcanças grandes bênçãos.

A Escritura sobre a Sabedoria Adamantina diz: “Quando os seres em iluminação dão sem permanecer nas aparências, as bênçãos são inconcebíveis.” Hoje vemos pessoas no mundo que, ao estudarem um pouco de Zen, presumem sobre a realidade natural assim que aprendem que existe uma natureza de Buda intrínseca, e deixam de cultivar virtudes. Não só não chegam à mente verdadeira, como também se tornam preguiçosas. Não conseguem sequer evitar maus caminhos, quanto mais escapar ao nascimento e à morte. A sua visão é profundamente errada.

VIRTUDES

A clarificação da mente verdadeira, descrita como “ausência de mente”, não se refere a um estado de vazio total, indiferença ou anulação literal da mente, ainda que alguns aspirantes à prática possam dar tal impressão a observadores externos. A clarificação permite que as “virtudes” ou qualidades e capacidades inerentes da mente se expressem de forma saudável e espontânea. Este dom natural contrasta com “virtudes” postuladas conceitualmente e cultivadas de forma deliberada, as quais, pelo contrário, podem fomentar autoabsorção e presunção.

VIRTUDES DA MENTE VERDADEIRA

Pode perguntar-se: a virtude no cultivo consciente da causa é inquestionável; mas de onde vem a virtude no cultivo inconsciente da causa? A resposta é que o cultivo consciente da causa resulta em efeitos artificiais, enquanto o cultivo inconsciente da causa revela as virtudes da natureza essencial.

Estas virtudes são inerentes, mas não se manifestam por estarem cobertas pela ilusão. Quando a ilusão é removida, as virtudes aparecem. Por isso Yung-chia disse: “As Três Encarnações e os Quatro Conhecimentos estão completos na substância; as oito libertações e os seis poderes são impressões da mente

fundamental.” Isto refere-se às virtudes da natureza essencial presentes na substância.

Um antigo verso diz: “Se alguém se senta tranquilamente por um momento, isso é melhor do que construir incontáveis santuários de joias. Os santuários de joias acabarão por se tornar pó, mas um momento de mente pura alcança o verdadeiro despertar.” Assim, sabemos que o alcançar da ausência de mente é melhor do que a presença consciente de mente.

Shui-liao visitou o Patriarca Ma e perguntou: “Qual é o significado preciso da vinda do Zen vivo?” Em resposta, foi derrubado com um pontapé pelo Patriarca Ma e, de repente, iluminou-se. Levantando-se, bateu palmas e disse a rir: “Maravilhoso! Extraordinário! Cem mil meditações e infinitos princípios sublimes são discernidos de uma só vez, diretamente na fonte, na ponta de um único cabelo!” Depois prestou reverência e partiu. Com base neste exemplo, as qualidades virtuosas não vêm de fora, mas estão inerentemente presentes.

O quarto patriarca do Zen disse ao mestre Lazy Jung: “Todos os incontáveis aspetos do Ensinamento referem-se, no fim, ao coração; virtudes infinitas estão todas na fonte da mente. Todos os modos de disciplina, concentração e conhecimento, todos os poderes espirituais e projeções milagrosas, são inerentes, não estão separados da tua mente.” Segundo as palavras do patriarca, as virtudes da ausência de mente são enormes; é apenas que aqueles que se dedicam ao mérito formal não acreditam no mérito da ausência de mente.

TESTAR A MENTE VERDADEIRA

Vislumbrar ou sentir a clareza da mente verdadeira pode despertar no indivíduo sinais do seu vasto potencial, mas, a menos que seja testada e temperada pela experiência e pela ação, a consciência viva da mente verdadeira dificilmente se estabiliza.

Muitas pessoas tentam alcançar estabilização através de reclusão e limitação ambiental, mas as falhas fatais desta abordagem são evidentes na história. Segundo uma famosa história dos ensinamentos Zen, o segundo patriarca do Zen na China passou pessoalmente trinta anos como trabalhador após a sua iluminação, testando e afinando a sua mente. Com base nesta tradição, Chinul oferece instruções precisas sobre como testar a mente internamente no processo de estabilização.

TESTAR A EFICÁCIA DA MENTE VERDADEIRA

Pode perguntar-se: quando a mente verdadeira se manifesta, como sabemos que é a mente verdadeira desenvolvida em maturidade, livre de impedimentos?

A resposta é que, quando os aprendizes do Caminho já alcançaram a manifestação da mente verdadeira mas a energia dos seus hábitos ainda não desapareceu, a sua atenção pode por vezes vacilar em circunstâncias familiares.

É como conduzir um boi; mesmo que esteja treinado ao ponto de seguir docilmente ao puxar da corda, não se ousa largar o chicote e a corda. Só se pode largar quando o seu coração está dócil e o seu passo tranquilo, de tal forma que, mesmo quando levado para um campo de rebentos, não danifica as plantas. Nesta fase, não há necessidade do chicote e da corda; naturalmente não há destruição das plantas.

Do mesmo modo, quando as pessoas no Caminho alcançam a mente verdadeira, primeiro aplicam esforço por algum tempo para a preservar e nutrir, pois só com grande poder funcional é viável ajudar os outros.

Ao testar a mente verdadeira, começa-se por escolher coisas de que sempre se gostou e imaginar, de tempos a tempos, que estão diante de nós; se surgir repulsa ou atração como antes, então a mente iluminada está imatura. Se não houver conceção de repulsa ou atração, então a mente iluminada está madura.

Mas mesmo que se alcance tal maturidade, isto ainda não é o estágio em que naturalmente não se produz aversão ou atração. É preciso verificar novamente: quando se encontram coisas desagradáveis ou agradáveis, se se concebe aversão ou atração, isso leva a agarrar os objetos repulsivos ou atraentes. Se a mente não se agita, então está livre, como um boi branco num campo aberto que não danifica os rebentos.

Antigamente, havia quem insultasse os Budas e vilipendiasse os patriarcas, mas tinham harmonizado a sua mente. Quanto às pessoas de hoje que imitam imediatamente aqueles que insultaram os Budas e vilipendiaram os patriarcas assim que entram nos estudos Zen, antes mesmo de saberem quão longa é a jornada, estão a ser precipitadas demais!

CONHECIMENTO

A barreira mais subtil para o kensho, a perceção fundamental no Zen, o obstáculo mais difícil de superar, é a barreira do conhecimento. Transcendê-la requer uma distinção experiencial entre perceção direta e descrição conceptual. Quando os budistas falam da mente verdadeira como não tendo conhecimento, o significado original é que a perceção direta é verídica, enquanto a elaboração conceptual não o é. Infelizmente, seguidores de um Zen deteriorado, sem perceção, confundiram ignorância e cegueira, e até pura tolice, com o "não conhecimento" da perceção direta. Chinul mostra como "saber" e "não saber" não são opostos na experiência do desperto.

A MENTE VERDADEIRA NÃO POSSUI CONHECIMENTO

Pode perguntar-se: quando a mente verdadeira e a mente falsa se deparam com objetos, como distingui-las? A resposta é que, quando a mente falsa ou iludida se depara com objetos, ela tem conhecimento; e, conhecendo objetos agradáveis ou desagradáveis, concebe cobiça e ódio. Em contextos neutros, também produz estupidez. Como gera cobiça, ódio e estupidez na sua relação com objetos, isso basta para provar que é uma mente falsa, uma mente iludida.

Um patriarca Zen disse: "O conflito entre oposição e concordância é doença da mente." Assim, sabemos que o que se relaciona com aprovação e desaprovação é mente falsa. Quanto à mente verdadeira, ela sabe sem conhecimento. Difere das plantas e árvores pela sua consciência equânime e abrangente; difere da mente iludida porque não gera aversão nem atração. Assim, diante dos objetos, é aberta e clara, nem repelida nem atraída; porque o que sabe sem conhecimento é a mente verdadeira.

Os Discursos de Chao dizem: "A mente dos sábios é subtil e não tem forma, por isso não pode ser considerada existente; no entanto, quando aplicada, trabalha cada vez mais, por isso não pode ser considerada inexistente. Por não ser existente, sabe mas não tem conhecimento; por não ser inexistente, não tem conhecimento e, no entanto, sabe." Aqui, não saber é idêntico a saber, pelo que nada há a falar como diferente da mente dos sábios.

Mas a mente falsa e iludida agarra-se ao ser no contexto do ser e agarra-se ao não-ser no contexto do não-ser; sempre envolvida no extremismo dualista, não conhece o Caminho do Meio. Yung-chia disse: "Se rejeitas a mente falsa para agarrar a verdade real, a mente que agarra e rejeita cria artifícios engenhosos. O estudante ignorante que baseia a prática nisto confunde, a um nível profundo, um ladrão com um filho."

Se for a mente verdadeira, não fica presa nem no ser nem no não-ser, mesmo

que esteja no ser ou no não-ser. Um patriarca Zen disse: “Não persigas condições de existência, mas não permaneças na aceitação do vazio; com equanimidade uniforme, desaparecem por si mesmas.” Os Discursos de Chao dizem: “Assim, os sábios não são existentes no ser nem inexistentes no não-ser. Mas, embora não se apeguem ao ser e ao não-ser, também não abandonam o ser e o não-ser, pelo que podem harmonizar a sua iluminação com o mundo, circulando por todos os modos de vida, vindo em paz e indo serenamente, tranquilos e não forçados, mas capazes de fazer qualquer coisa.”

Isto mostra como os sábios ajudam os outros, circulando por todos os caminhos da vida para encontrar e transformar pessoas. Mesmo que venham e vão, não são marcados por vir e ir. Uma mente iludida não é assim; por isso, uma mente iludida não é igual à mente verdadeira.

A mente verdadeira é também a mente normal, enquanto a mente falsa ou iludida não é normal. Pode perguntar-se o que é a mente normal. A resposta é que todos têm um ponto de luminosidade espiritual, profundo como o próprio espaço, presente em toda a parte. É provisoriamente chamado essência nouménica, em contraste com os fenómenos mundanos; é expedientemente chamado mente verdadeira, em contraste com a consciência falsa.

Totalmente livre de conceptualização arbitrária, não se deixa cegar pelo contacto com objetos; sem um único pensamento de agarrar ou rejeitar, compreende tudo o que encontra. Não muda com os inúmeros objetos; mesmo que alcance a maravilha acompanhando o fluxo, nunca deixa a calma profunda do imediato.

“Se a procurares, obviamente não a vês.” Esta é a mente verdadeira.

Pode perguntar-se o que é a mente anormal, a mente que não é normal. A resposta é que os objetos podem ser sagrados e profanos, poluídos e puros, impermanentes e permanentes, princípio e facto, originados e destruídos, em movimento e imóveis, indo e vindo, belos e feios, bons e maus, causas e efeitos. Ao todo, há incontáveis diferenças; agora citei dez oposições, a que chamo objetos inconstantes.

Quando a mente surge e desaparece juntamente com estes objetos inconstantes, a mente sobre objetos inconstantes é oposta à mente normal, constante e verdadeira; por isso é chamada mente anormal, falsa. A mente verdadeira é, por natureza, completa e não produz todo o tipo de distinções na busca de objetos inconstantes; por isso é chamada mente normal e verdadeira.

Pode perguntar-se: se a mente verdadeira é constante e não tem elementos incongruentes, porque falou Buda de causa e efeito, bem e mal, consequência

e recompensa? A resposta é que a mente iludida persegue todo o tipo de objetos, falha em compreender todo o tipo de situações e, então, produz todo o tipo de estados mentais.

Buda explicou todo o tipo de leis de causalidade para remediar todo o tipo de mentalidades iludidas; foi necessário definir causas e efeitos. No caso da mente verdadeira, ela não persegue todo o tipo de objetos, por isso não produz todo o tipo de mentalidades. Assim, Buda não expôs todo o tipo de ensinamentos para a mente verdadeira; que causa ou efeito poderia haver?

Pode perguntar-se se a mente verdadeira é normalmente não nascida. A resposta é que a mente verdadeira atua de tempos a tempos, mas isso não é agitação em busca de objetos. É apenas o jogo da função subtil, não cega perante a causalidade.

DESTINO

A liberdade da verdadeira mente é por vezes chamada liberdade na vida e na morte, ou independência na orla da vida e da morte. Os ensaios anteriores de Chinul tratam da liberdade na vida; este último trata da liberdade na morte. É a liberdade de atravessar a desintegração pessoal sem trauma, consumando, na morte, a liberdade suprema que se cultivou em vida.

PARA ONDE VAI A VERDADEIRA MENTE

Pode-se perguntar: as pessoas que não chegaram à verdadeira mente criam causas boas e más devido à ignorância da verdadeira mente; criando causas boas, são reconstituídas de forma benéfica, e criando causas más, enveredam por caminhos nocivos — não há dúvida de que a vida é condicionada pelas ações, mas se aqueles que atingiram a verdadeira mente se libertam de sentimentos ilusórios e realizam a verdadeira mente, não havendo causas boas ou más, para onde se dirige o espírito após a morte?

Em resposta, sugeriria que o interlocutor poderá pensar que é melhor ter um destino onde se apegar do que não ter nenhum, e poderá pensar que não ter destino após a morte é como ser um vagabundo em vida, ou como ser um fantasma solitário. Pode parecer assim, mas ao alcançar a natureza essencial não é o caso.

Todos os seres vivos formam hábitos de ação influenciados por sentimentos e afeições subjetivas baseadas na ignorância da essência da consciência. Estes hábitos de ação são as causas de padrões de vida específicos, nos quais se experimentam as consequências do bem e do mal. Por exemplo, se a ação celestial é a causa, apenas se obtêm resultados celestiais; apenas os estados

de ser em consonância com os hábitos próprios são acessíveis. Como estão de acordo com os próprios hábitos, os estados consonantes são considerados agradáveis, enquanto os estados inacessíveis são considerados desagradáveis.

Os estados consonantes são vistos como o próprio refúgio, enquanto outros estados são vistos como refúgios alheios. Assim, há uma falsa sensação de realidade, e por isso existem falsas causas e, portanto, falsos efeitos. Como existem falsos efeitos, recorre-se a eles; devido a este recurso, distingue-se o outro de si próprio. Ao distinguir o outro de si, surge aprovação e desaprovação.

Ora, ao alcançar a verdadeira mente, funde-se com a essência da consciência, que não tem nascimento nem destruição, e ativa-se a função subtil, não-nascida e indestrutível. A substância subtil é verdadeiramente eterna, fundamentalmente sem origem nem fim; a função subtil, adaptando-se às condições, parece ter origem e desaparecimento, mas como a função provém da substância, é a própria substância e não pode ter origem nem destruição. Quando os adeptos testemunham a verdadeira substância, que importância têm os começos e os fins?

É como a água: a humidade é a substância, as ondas são a função. Não há origem nem destruição na natureza da humidade, por isso como poderia a humidade nas ondas nascer ou perecer? Como não pode haver ondas separadas da natureza da humidade, as ondas também são não-nascidas e não-perecíveis.

Assim disse um antigo: “O mundo inteiro é o par de olhos de um praticante; o mundo inteiro é um santuário.” Tudo isto é o lugar onde os despertos para o princípio vivem as suas vidas. Uma vez chegada à verdadeira mente, os estados de confusão desaparecem de imediato, e as montanhas, rios e, de facto, toda a terra, são a verdadeira mente — não pode haver refúgio fora desta verdadeira mente.

Uma vez não existindo causas ilusórias, seja no reino do desejo, da forma ou da abstração informe, não haverá comportamentos ilusórios resultantes. Sem resultados da ilusão, que refúgio se pode falar? Não há outro nem eu, não há objeto nem sujeito — então como aprovar ou desaprovar? Então o universo inteiro é apenas uma verdadeira mente; o corpo inteiro é animado por ela, não havendo refúgio especial.

Além disso, no processo de manifestação didática, renasce-se à vontade, sem impedimento. Daí a história na *Transmissão da Lâmpada*, onde o presidente do ministério En Ts’ao perguntou a Kuei-feng: “Para onde vão as pessoas

iluminadas após a morte?" Kuei-feng respondeu: "Todos os seres têm a essência da consciência, uma luminosidade espiritual, igual à dos Budas.

Se despertares para esta essência, é idêntica ao corpo da realidade; como vem de lugar nenhum, como poderia acabar em algum lugar? Quando a luminosidade espiritual não está obscurecida, está sempre claramente consciente. Vem de lugar nenhum e vai a lugar nenhum. Toma apenas a serenidade vazia como o teu próprio ser, não o corpo físico; considera a luminosidade espiritual como a tua própria mente, e não pensamentos aleatórios.

Se surgirem pensamentos aleatórios, não os sigas de todo — então, no fim da vida, os hábitos compulsivos não te poderão aprisionar: mesmo que haja um estado intermédio, podes ir livremente onde quiseres, recorrendo aos reinos celestiais ou humanos à vontade." É para aqui que vai a verdadeira mente existente após o fim do corpo.

APLICAÇÕES

Mestre Zen Hakuin
Confusões Subtis

O mestre zen Hakuin viveu numa época em que a ciência e o racionalismo ocidentais estavam a infiltrar-se no Japão feudal. Os seus trabalhos sobre simbolismo revelam como os textos budistas clássicos eram mal compreendidos na sua época, tanto por seguidores do budismo como por estudiosos seculares que atacavam o budismo pelo que imaginavam ser irracionalidade.

No seu ensaio *Nos Buracos das Fibras de Lótus*, Hakuin trata de uma história mítica das escrituras budistas, conhecida dos budistas zen a partir do clássico *Rinzai-roku*, ou *Registo de Lin-chi*, uma coleção de ditos de um dos grandes mestres chineses do século IX. Nesse clássico zen, a história de um titã fugitivo escondendo-se no interior das fibras de lótus com oitenta e quatro mil companheiros é usada para ilustrar o princípio de que poderes extraordinários não equivalem a iluminação.

Hakuin vai mais longe, analisando a história em maior detalhe, sondando mais profundamente o seu conteúdo e estrutura. Interpreta a batalha dos titãs e dos deuses como o ressurgimento do pensamento aleatório após a conquista da quietude interior na meditação. A vitória dos deuses é a superação dessa perturbação. O esconderijo dos titãs nas fibras finas é o recuo dos impulsos para correntes subtis de consciência, ocultas em sentimentos de alegria pelo sucesso.

Por fim, Hakuin apresenta um método para “cortar” as “fibras” que escondem confusões subtis do pensamento. Esse método utiliza um famoso *koan* zen: “Um cão tem natureza de Buda? Não!” Hakuin diz para “roê-lo vertical e horizontalmente”, o que significa trazê-lo à mente para transcender imediatamente o pensamento aleatório, e trazê-lo à mente para varrer o pensamento aleatório durante as tarefas quotidianas. “Verticalmente” refere-se ao relativo ser absorvido pelo absoluto, para além do tempo; “horizontalmente” refere-se ao absoluto revelado no relativo, através do tempo.

Este exercício é uma prática elementar de zen estabelecida com o propósito específico de alcançar o estágio de *kensho*; não é uma observância permanente. Mais tarde, na sua carreira de ensino, o próprio Hakuin passou a preferir o *koan*: “Qual é o som de uma só mão a bater palmas?” Talvez tenha previsto o desvio de pessoas que, alegando herdar a sua linhagem, fazem os outros repetir, audível ou silenciosamente, a sílaba sem sentido “Mu” para se auto-hipnotizarem sob o pretexto de que isso é trabalho com *koan* zen. Não.
Nos Buracos das Fibras de Lótus

O mestre zen Rinzai disse: “Quando os titãs lutaram com o rei dos deuses, ao perder a batalha, este conduziu as suas oitenta e quatro mil tropas para os buracos nas fibras de lótus, onde se esconderam. Incapaz de os atacar lá, o rei dos deuses retirou-se.”

Esta é uma história das escrituras. Sempre me perguntei por que razão um titã com tais poderes milagrosos escolheria particularmente esconder-se num buraco de fibra de lótus quando derrotado, quando podia esconder-se livremente em qualquer lugar — no olho de uma traça, na narina de um mosquito, num átomo, na ponta de uma agulha. Mesmo que todas as oitenta e quatro mil tropas estivessem dentro de uma partícula subatómica, não pareceriam confinadas; então por que razão escolher especificamente os buracos de fibra de lótus?

Além disso, uma vez que o rei dos deuses tivesse vencido, dado o grande poder e lendária rapidez dos deuses, que tempo haveria para encontrar um lago de lótus, quebrar um caule, extrair as fibras e depois esconder-se nelas? E mesmo que os titãs conseguissem esconder-se, a perceção dos deuses abrange o universo inteiro como um cristal na palma da mão — como poderia algo ser negligenciado?

E se, além disso, fosse início da primavera, antes de as folhas de lótus surgirem? Não haveria onde se esconder. Sem sorte, os titãs acabariam por manchar com o seu sangue as armas dos deuses?

Pensei nisto durante muito tempo, até que, recentemente, tive uma perceção inesperada sobre o assunto enquanto meditava. Incapaz de conter a minha alegria, escrevi-a para transmitir aos meus alunos.

Refletindo, parece-me que tudo isto é uma metáfora subtil das escrituras, de grande utilidade para o trabalho no caminho. Tentarei expô-la.

Suponhamos que estás a trabalhar no caminho. Sentas-te em silêncio, o corpo e a mente esvaem-se na quietude, tudo está vazio e imóvel. O vazio profundo é como o espaço infinito.

De repente, sentimentos e pensamentos começam a surgir em confusão, como nuvens e nevoeiro cobrindo todo o céu, como ondas gigantes engolindo enormes montanhas. Os vales rugem, as montanhas bufam, neblina fétida lança granizo, nevoeiro tóxico encerra relâmpagos e trovões.

Este é o momento em que o titã prevalece na batalha, manifestando um corpo gigantesco tão enorme que faz o oceano parecer raso e o céu estreito. Sacudindo o precioso trono, grita e chora de raiva; agarrando o sol e a lua, enlouquece de frustração. O pedestal do espírito é abalado, o coração despedaça-se.

Neste momento, se de repente despertares e trazeres a mente para o dito que tens contemplado, ou se te voltares para o que é inerente em ti, é como despejar um balde de água fria numa panela de água a ferver. O oceano da natureza essencial torna-se calmo; a fonte da mente abre-se e torna-se consciente.

Este é o momento em que o rei dos deuses vence a batalha. Os quatro reis guardiões tomam os seus lugares; todos os deuses rejubilam. A teia do cosmos tem dimensões infinitas, cada uma refletindo todas as outras, com infinitos centros e periferias.

Neste momento, não resta qualquer rasto das oitenta e quatro mil tropas demoníacas; acima, abaixo e em toda a volta, não podem ser encontradas, nem por poderes psíquicos. Então saltas de alegria, pensando que tudo está resolvido. O que não percebes é que os demónios se infiltraram nestes subtis pensamentos de alegria e aí se escondem, completamente intactos.

O que são estes subtis pensamentos? São subtis correntes de consciência, confusões de pensamento difíceis de cortar. Assim, o titã conduziu os seus seguidores para confusões de pensamento, tão difíceis de cortar como fibras de lótus, e escondeu-se aí. Uma vez escondidos nas subtis fibras de lótus das

confusões de pensamento, faz sentido que os deuses se retirassem, incapazes de atacar.

Em tempos antigos, Gyozan perguntou a Isan: “Há quanto tempo não tens subtis correntes de consciência?” Isan respondeu: “Há sete anos.” Isto refere-se a livrar-se por completo das fibras de lótus.

Como se faz isto? Mestres experientes têm uma técnica engenhosa que corta as subtis raízes de nascimento e morte como uma espada enorme que alcança o céu, esmagando o velho ninho de sentimentos ilusórios como um martelo de dez toneladas. Um buscador perguntou a Joshu: “Um cão tem natureza de Buda?” Joshu disse: “Não.” Esta história tem efeitos miraculosos; os estudantes que desejem alcançar o reino da paz e felicidade autênticas devem certificar-se de roê-la. Roe-a verticalmente, roe-a horizontalmente, e um dia roerás a raiz da vida, morrerás e depois voltarás à vida.

Toda esta conversa é um embaraço. Exorto-te a não esperar até envelheceres e as lágrimas te correrem pelas faces.

ILUMINAÇÃO ELEVADA

Num ensaio intitulado *O Maravilhoso Buda da Lâmpada Elevada*, Hakuin recorre a imagens do estimado *Sutra Vimalakirti-Nirdesa*, ou Escritura do Nome Puro, uma das escrituras clássicas mais citadas na literatura zen, particularmente apreciada por budistas leigos. Estas imagens centram-se na simbologia numérica, cujos valores raramente são explicitados quer nas próprias escrituras budistas, quer na tradição zen.

O primeiro símbolo numérico abordado por Hakuin neste ensaio é a quantidade inconcebível expressa pela frase “tantos quantos os grãos de areia em trinta e seis rios Ganges.” Hakuin interpreta o três e o seis como representando o que, na psicologia budista, se conhecem como as três manifestações subtis e as seis manifestações grosseiras da consciência.

As três manifestações subtis começam com a força do hábito (histórico, cultural e pessoal), que ativa uma mentalidade subjetiva específica, resultando na perceção do mundo de acordo com essa mentalidade. Estas três manifestações — hábito, ativação subjetiva e perceção objetivada — tornam-se, por sua vez, a substância psicológica das seis manifestações grosseiras.

Trabalhando a partir das três manifestações subtis, as seis manifestações grosseiras da consciência começam com a cognição subjetiva, baseada na terceira manifestação subtil, a perceção subjetiva do ambiente. A cognição é tornada coerente pela continuidade ou repetição — esta é a segunda

manifestação grosseira. Esta continuidade forma um campo de apego conceptual e emocional, a terceira manifestação grosseira, que é consolidada e confirmada pela atribuição de rótulos, a quarta manifestação grosseira.

Conceitos e rótulos arbitrários condicionam a ação confusa, a quinta manifestação grosseira, que por sua vez resulta em frustração, a sexta manifestação grosseira.

Hakuin interpreta então a expressão das escrituras “ir para além de tantos mundos quantos os grãos de areia em trinta e seis rios Ganges” como significando ir além destas três manifestações subtis e seis grosseiras para alcançar a própria fonte da mente.

Hakuin insiste que isto não é a realização final do zen. Para sublinhar o ponto, cita um conjunto de imagens das escrituras usando o número oitenta e quatro mil, tradicionalmente dito ser o número de aflições a que os seres humanos estão sujeitos, bem como o número de doutrinas e práticas que no budismo as remedeiam. A intenção da alusão simbólica de Hakuin é equiparar as coisas do mundo às manifestações da consciência desperta.

A imagem escriturística do Buda com oitenta e quatro mil léguas de altura é subsequentemente transformada em quarenta e duas mil léguas, aparentemente reduzida a metade. Hakuin interpreta este número com base no quatro e no dois, que considera simbolizarem os princípios clássicos dos quatro tipos de prática comprometida e dos dois tipos de ação. Os quatro compromissos são: libertar todos os seres, pôr fim a todas as aflições, aprender todas as verdades e cumprir a iluminação completa. Os dois tipos de ação são: ações feitas para si próprio e ações feitas para os outros.

No fim, Hakuin resume a mensagem geral de todo o ensaio com a citação de um famoso estudioso budista Tendai da antiguidade, explicando que “igualdade sem distinção é falsa igualdade, e distinção sem igualdade é falsa distinção.”

O MARAVILHOSO BUDA DA LÂMPADA ELEVADA

No sexto livro da *Escritura do Nome Puro*, sobre o inconcebível, diz-se: “Vimalakirti perguntou a Manjushri: ‘Tens viajado por inumeráveis terras; qual a terra de Buda que possui o trono de leão feito das mais sublimes qualidades?’

“Manjushri respondeu: ‘A leste, para além de tantas terras quantos os grãos de areia em trinta e seis rios Ganges, há um mundo chamado Maravilhosamente Elevado. O Buda aí chama-se Maravilhosa Lâmpada Elevada. Ele existe

atualmente. O corpo desse Buda tem oitenta e quatro mil léguas de altura.'" E assim por diante.

Esta é a metáfora mais subtil da escritura; o seu sentido interno é muito profundo. Não admira que até os antigos por vezes não captassem o significado. É o olho dos ensinamentos e a medula desta escritura. Centrada em indicar o profundo princípio da não-dualidade, transcende o domínio do concebível. Se os estudantes a lerem cuidadosa e profundamente, investigando a realidade, pode abrir o verdadeiro olho da visão universal da igualdade.

Quando li esta escritura pela primeira vez, ainda jovem, questionei-me muito sobre ela. A escritura diz que existe um mundo chamado Maravilhosamente Elevado para além de terras tão numerosas como os grãos de areia em trinta e seis rios Ganges. Pensei para comigo: isto é muito estranho; quantos triliões de terras serão?

Ouvi dizer que o rio Ganges é enorme; quem saberá quantos milhões de alqueires de areia tem no seu leito, especialmente sendo essa areia tão fina como farinha! Seria difícil contar todos os grãos até num balde de areia, quanto mais os grãos no leito de um rio tão enorme como o Ganges! Nem fantasmas nem espíritos conseguiriam contar a areia de um só Ganges, quanto mais de dois, ou de trinta e seis rios Ganges!

Obviamente trata-se de uma quantidade imensurável, um número incalculável; mas se é imensurável e incalculável, porque especificar o número trinta e seis? Não será um número inútil, que confunde os praticantes?

Manjushri foi mestre de sete Budas; proferiria ele palavras inúteis para nos enganar? Poderia estar a inventar números fantásticos por mero capricho, ou haverá aqui um princípio profundo? Se de facto existe um princípio profundo, porque nunca ninguém o revelou?

Esta escritura passou pelas mãos de muitas pessoas muito inteligentes desde que chegou à China. Os tradutores também eram extraordinários: Yen Fo-t'iao da dinastia Han Posterior, Chih-ch'ien de Wu, Dharmapala e Chu Shu-lan do Chin Ocidental, e Hsuan-tsang da dinastia Tang. O grande mestre Chih-che da dinastia Sui costumava lecionar sobre esta escritura todos os verões, causando tal impressão que até monges indianos vinham ouvir. Na dinastia Chin Oriental, houve Gitamitra; na dinastia Yao Ch'in, oitocentos estudiosos de renome reuniram-se no Jardim da Liberdade.

Quanto a Kumarajiva, o seu saber abrangia todo o cânone, a sua perceção esvaziava toda a Índia. Entre os seus discípulos, Tao-sheng e Seng-chao eram

altamente iluminados, enquanto Seng-jui e Seng-jung eram vastamente realizados. Quando se tratava dos princípios da escritura, nada lhes escapava; e, no entanto, não decifraram esta mensagem oculta. Porquê?

Mesmo o grande mestre Ch'ang-shui da dinastia Sung fez apenas um breve comentário, explicando: "A altura do corpo do Buda, sendo oitenta e quatro mil léguas, representa o corpo completo de recompensa, composto de oitenta e quatro mil perfeições. A altura do trono, sendo também oitenta e quatro mil léguas, representa oitenta e quatro mil aspetos de destemor realizados através do vazio." Na minha opinião, esta explicação não é totalmente adequada.

O livro sobre o inconcebível é a chave da escritura; e a menção dos grãos de areia em trinta e seis rios Ganges é a linha vital da escritura. Sempre senti como se tivesse algo preso nos dentes, questionando-me sobre isto durante muito tempo. Recentemente, porém, em meditação, descobri de repente o subtil mistério da escritura, que se revelou diante de mim com clareza, para minha imensa alegria. De manhã, chamei os meus alunos e contei-lhes, mas ainda havia quem parecesse surdo e mudo, por isso escrevi-o para transmitir, apenas esperando que se alegrem como eu me alegrei.

Se as pessoas observarem atentamente e lerem esta humilde análise com profundidade, certamente alcançarão grande alegria. Uma vez experimentada esta alegria, muitas subtilezas ocultas da *Escritura do Nome Puro* tornar-se-ão óbvias. Portanto, não insistam em desprezar a minha análise pobre; tentarei explicá-la mesmo que outros digam que o velho Hakuin mastiga a comida para bebés.

Se querem compreender o significado aqui, primeiro têm de aplicar uma lâmina ao campo da consciência armazenadora. Uma vez aplicada, verão o Buda Maravilhosa Lâmpada Elevada; caso contrário, nunca alcançarão a resolução em toda a vida.

Na expressão "para além de tantas terras quantos os grãos de areia em trinta e seis rios Ganges", a palavra "para além" é a mesma que "transpor" usada no termo para as seis vias de transcendência, ou seis perfeições; transpor significa "libertar-se" e tem o sentido de transcender, ir além. O número trinta e seis refere-se às três manifestações subtis e às seis grosseiras no campo da consciência armazenadora.

Quais são as três manifestações subtis? A manifestação das influências históricas, a manifestação da excitação ativa e a manifestação das aparências. São fenómenos apresentados pela consciência armazenadora; quando os compreendes, são como flores no céu.

E as seis manifestações grosseiras? São as manifestações da cognição, da continuidade, do apego, da atribuição de rótulos, da ação compulsiva e do sofrimento pela prisão à ação compulsiva. São fenómenos da consciência intelectual; e, quando os compreendes, são como flores no céu.

Se o praticante busca de forma concentrada, os pensamentos emocionais gradualmente desaparecem e regressa-se gradualmente à fonte da própria mente. Isto é expresso como “a leste.” A direção leste associa-se ao trovão e à madeira, e à estação da primavera. É a direção associada ao início das coisas, e por isso chamada a raiz de todas as coisas.

O sentido da consciência cognitiva e intelectual recolhendo-se à consciência armazenadora básica é claro.

Quando a consciência cognitiva olha de volta para a substância inerente da consciência armazenadora, ultrapassam-se imediatamente os limites das três manifestações subtis e seis grosseiras. A conceptualização cessa, o pensamento emocional desaparece, e há tranquilidade absoluta, sem qualquer perturbação. É o regresso à fonte da mente, profundamente imóvel, a matriz inabalável da realização da talidade. Este é o sentido da afirmação das escrituras: “Para além de tantos mundos quantos os grãos de areia em trinta e seis rios Ganges há um mundo chamado Maravilhosamente Elevado.”

Isto é o que muitos chamam erradamente a morada do eu, a perfeita mente-Buda inerente. O que não percebem é que isto é o que Ch’ang-sha chamava o grande sinal da rotina circular que prossegue desde o início dos tempos; e é o “poço negro” que Rinzai temia. Os verdadeiros praticantes do Caminho não consideram atingir isto como iluminação; não consideram que seja suficiente.

Se prosseguirem sem recuar, não tardará até que um certo potencial desperte.

Isto chama-se o momento em que a lâmina é baixada no campo da consciência armazenadora. Quem teria previsto que a consciência armazenadora agora se transformaria em cognição universal em espelho, que a consciência intelectual se tornaria cognição da igualdade, que a consciência cognitiva se tornaria cognição observadora, enquanto os olhos e outros sentidos básicos se tornariam a cognição para realizar tarefas. Então, pela primeira vez, acreditarás verdadeiramente que os três corpos e as quatro cognições dos Budas estão completos em ti. Como poderiam os frutos das virtudes sociais ou estados extáticos comparar-se a isto?

Neste momento, as ervas, árvores e terras, seres animados e inanimados, céus e infernos, reinos de Buda e clãs demoníacos, são todos uma única luz

espiritual na cognição universal em espelho. Se isto não é o Buda Maravilhosa Lâmpada Elevada, o que será então?

Quando a luz do Buda Rei da Lâmpada brilha, as oitenta e quatro mil dores das ações apaixonadas são elas próprias as marcas auspiciosas e ornamentos do Buda Rei da Lâmpada. Agora o trono de joia também tem oitenta e quatro mil léguas de altura, o mundo também mede oitenta e quatro mil léguas, o pelo branco entre os olhos do Buda também mede oitenta e quatro mil léguas, e a pilha de oferendas também tem oitenta e quatro mil léguas de altura.

Pergunta: Posso aceitar que, na cognição universal em espelho, paixões e iluminação, reinos puros e terras impuras sejam uma única corporificação de Buda; mas por que razão reter apenas as oitenta e quatro mil paixões como a corporificação de Buda?

Resposta: A corporificação de Buda é o mais belo, enquanto as paixões são o mais feio. O ponto central desta escritura é o princípio da não-dualidade, revelando a visão da igualdade. Por isso, utiliza as paixões vis e baixas para apontar para a mais sublime corporificação de Buda. A escritura diz:

“Shariputra disse a Vimalakirti: ‘Este assento é tão alto e largo que não consigo subir nele.’” Isto porque os Dois Veículos da libertação individual esvaziam totalmente as paixões e querem ver a corporificação de Buda apenas depois disso. Como poderiam imaginar que as próprias oitenta e quatro mil paixões são o corpo de ouro púrpura da realidade, o conjunto de ornamentos e o trono precioso de todos os Budas?

Isto não pode ser compreendido por aqueles de potencial inferior; por isso foi apropriado que o discípulo Shariputra não conseguisse subir ao assento. Vimalakirti disse: “Eh, Shariputra! Presta reverência ao Buda Rei da Lâmpada Maravilhosamente Elevada; depois poderás sentar-te!”

E não diz a escritura que este Buda existe presentemente? Onde está agora o Buda Rei da Lâmpada? Não cometas o erro de olhar para o Leste para além de tantas terras quantos os grãos de areia em trinta e seis rios Ganges! O Buda não é o viajante independente, inerentemente completo em cada um, ouvindo neste momento o ensinamento? É isto que Manjushri quis dizer ao afirmar que o Buda existe presentemente.

Uma vez que vês isto, é possível que um único átomo manifeste incontáveis tronos, e é possível conter incontáveis tronos num único átomo. Acreditar ou não depende apenas do grau de força da tua capacitação e do grau de profundidade da tua perceção. Se for distante, é tão distante que o teu espírito

fica desolado e a tua alma extinta; se for próximo, é tão próximo que sujeito e objeto desaparecem.

O *Lótus da Verdade* diz: “Todos os Budas tomam o vazio de todas as coisas como o seu assento.” O *Tratado da Sabedoria* diz: “Onde quer que um Buda se sente, seja numa cadeira ou no chão, chama-se sempre trono de leão, tal como o leão caminha sozinho entre os quadrúpedes, subjugando-os destemidamente.” O *Livro das Terras de Buda* diz: “As terras do Buda são como o espaço.” Isto é o mesmo que o assento do vazio universal; como poderia ser como uma peça de mobiliário mundano, talhada e trabalhada como objeto de valor?

A escritura diz: “O ser iluminador transformou então o seu corpo para ter quarenta e duas mil léguas de altura e sentou-se no trono de leão.” Um comentário sumário diz: “Anteriormente, explicou-se que o Buda tem oitenta e quatro mil léguas de altura; agora, o ser iluminador, no estado de causa, adiando o efeito, tem apenas metade da altura.” Isto também é imperfeito.

As oitenta e quatro mil paixões de todos os seres vivos são, de imediato, o verdadeiro corpo de realidade dos Budas. Mesmo os seres iluminadores, uma vez compreendido isto, baseiam-se nos quatro tipos de prática comprometida e corporificam as duas formas de ação, para si próprios e para os outros; parece ser esta a razão para se falar em “quarenta e duas” mil.

A interpretação limitada que faço aqui não é descabida. Na antiguidade, o Grande Mestre de Sokei tomou as “cento e oito terras” entre aqui e a Terra Pura do Ocidente como significando os dez males e as oito perversões. Rinzai tomou “sentar-se durante dez eões no local da iluminação” como representando as dez vias transcendentes. Outro mestre antigo tomou “carregar óleo durante vinte e cinco milhas” como referência à existência nos vinte e cinco estados mundanos de ser. Não estou a imitar os sábios, apenas a corrigir comentários abreviados e textos incompletos.

Pode perguntar-se se quero dizer que devemos ignorar totalmente os fenómenos e apegar-nos ao noumeno. A resposta é não. Não existe noumeno fora dos fenómenos. Deves saber isto. O Cardeal do Templo Eshin disse: “Igualdade sem distinções não está de acordo com o budismo, pois é igualdade falsa. Distinção sem igualdade não está de acordo com o budismo, pois é distinção falsa.”

Porquê? “Posso apenas usufruí-la eu mesmo, não posso apresentá-la a ti.”

OS VEÍCULOS MENORES

No seu ensaio *As Areias de Quarenta e Dois Rios Ganges*, Hakuin dá outra interpretação simbólica do número quarenta e dois. Como esta não é igual à sua análise anterior, Hakuin explica também como a sua leitura varia consoante o contexto.

Neste caso, Hakuin toma quarenta e dois como representando as quatro verdades e as doze condições, que são pontos básicos do ensinamento budista, quadros de práticas elementares do budismo.

As quatro verdades são: o facto do sofrimento, a causa do sofrimento, o fim do sofrimento e o caminho para acabar com o sofrimento. As doze condições são: a ignorância condiciona a ação, a ação condiciona a consciência, a consciência condiciona nome e forma, nome e forma condicionam os meios sensoriais, os meios sensoriais condicionam o contacto, o contacto condiciona a sensação, a sensação condiciona o desejo, o desejo condiciona o apego, o apego condiciona o devir, o devir condiciona o nascimento, o nascimento condiciona envelhecimento e morte.

Os seguidores dos chamados Dois Veículos do Hinayana ou Budismo do Veículo Menor, que visam a iluminação individual, focam-se nestes fenómenos e esforçam-se por transcendê-los através da visão. O seu objetivo é o nirvana, a paz interior perfeita.

AS AREIAS DE QUARENTA E DOIS RIOS GANGES

Na *Escritura do Nome Puro*, o Livro sobre o Buda chamado Massa de Fragrância diz: “No zénite, para além de tantas terras de Buda quantos os grãos de areia em quarenta e dois rios Ganges, há uma terra chamada Muitas Fragrâncias.” Geralmente, quando as escrituras falam dos grãos de areia no rio Ganges, ou em dois rios Ganges, ou em três, até trinta e seis, quarenta e dois, etc., referem-se a números impensáveis, cálculos inconcebíveis; mas a definição de números como trinta e seis ou quarenta e dois costuma ter uma base simbólica.

Ao chegar a este ponto nas minhas palestras, quis encontrar alguma prova, e consultei alguns comentários; quando procurei sobre os grãos de areia em quarenta e dois rios Ganges, encontrei comentadores que não tratavam do assunto, e outros que eram duvidosos e incertos.

Então alguém apresentou um caderno afirmando que existia uma explicação escrita pelo próprio Grande Mestre Yomei (Yung-ming). A nota dizia: “O vigésimo quinto volume do *Registo Espelho da Fonte* diz: ‘Dizer que a Massa

de Fragrância está tão longe daqui quanto mundos há grãos de areia em quarenta e dois rios Ganges significa passar através dos ensinamentos e métodos das quarenta e duas etapas da mente.'" Ora, o espelho da sabedoria do Grande Mestre Yomei era elevado e claro, e a medida do seu conhecimento imensamente vasta, além da capacidade de conceção de pessoas como nós; e mesmo assim, persiste alguma dúvida.

Ouvi dizer que a Terra da Morada Comum é habitada por pessoas comuns e santos, a Terra de Conveniência com Resto é habitada por aqueles dos Dois Veículos, a Terra dos Arranjos de Recompensas Verdadeiras é habitada por seres iluminadores, e a Terra de Luz Silenciosa Eterna é habitada apenas por Budas. Passar por quarenta e duas etapas, como dizia a nota, refere-se às quarenta e duas etapas definidas na *Escritura do Ornamento Florido*, através das quais se realizam quarenta e dois graus do Caminho do Meio.

Não será isto a obtenção da completa budidade, a Terra de Luz Silenciosa Eterna habitada apenas por Budas? No entanto, na escritura diz-se: "Nesse momento, o Buda acabava de se sentar para uma refeição com os seres iluminadores. Estavam lá semideuses, todos chamados Arranjo de Fragrância." Claramente isto não é a Terra de Luz Silenciosa Eterna habitada apenas por Budas!

Por toda a parte, esta escritura censura o viés e a estreiteza dos Dois Veículos, e revela o grande potencial dos seres iluminadores. Assim, o que a escritura chama de passar tantas terras quantos os grãos de areia em quarenta e dois rios Ganges significa ultrapassar a Terra de Conveniência com Resto habitada pelos Dois Veículos, que se baseiam nas quatro verdades e nas doze cadeias de condicionamento, apontando para a Terra dos Arranjos de Recompensas Verdadeiras habitada por grandes seres iluminadores.

Qual o raciocínio para isto? A escritura diz: "Nessa terra, nem sequer existem os nomes de seguidores e iluminados individuais; existem apenas grandes seres iluminadores puros, para os quais o Buda expõe o Ensinamento." Sob esta perspetiva, as areias de quarenta e dois rios Ganges parecem representar as quatro verdades e as doze condições. Que os conhecedores discirnam.

ABSORÇÃO NA EXTINÇÃO

No breve ensaio *A Sétima Estabilização da Consciência*, Hakuin aborda um termo técnico problemático cuja interpretação tradicional parece pouco clara. Hakuin entende que este termo, "a sétima estabilização da consciência", refere-se na realidade à chamada absorção na extinção, na qual todo o sentido e perceção são transcendidos pela extinção. Este transe era cultivado por antigos ascetas "hindus" que o tomavam por nirvana, e por certos seguidores

do budismo que inicialmente o usavam como preparação para o nirvana mas mais tarde também o confundiram com o próprio nirvana.

A forma como Hakuin integra esta prática no pan-budismo universalista do Mahayana é metafísica e espiritualmente correta, mas revela um problema específico, uma fragilidade na própria prática de Hakuin, que também se manifesta em efeitos problemáticos nas escolas dos seus seguidores, que mais tarde vieram a dominar o zen Rinzai no Japão.

A SÉTIMA ESTABILIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

O sétimo livro da *Escritura do Nome Puro*, sobre o Caminho do Buda, diz: “A sétima estabilização da consciência é uma semente.” Kumarajiva comenta: “No primeiro estágio da meditação, após o estado do Rei Brahma e os estados Menores de Brahma no início do éon, o resto é uma única estabilização da consciência.” Parece-me que este comentário de Kumarajiva é impreciso; talvez houvesse algo que ele não viu completamente.

Com base em que escritura são os vários estados de Brahma no início do éon, no primeiro grau de meditação, divididos em sete consciências? Subsequentemente a interpretação também diz que isto deveria ser sete compulsões, mas tal não parece ter base clara. O significado de sétima consciência é imperfeito, e a palavra estabilização não está bem definida. Assim, darei uma apresentação sumária da minha visão restrita, como oferta de dharma, deixando ao vosso critério aceitá-la ou não.

Parece-me que a “sétima estabilização da consciência” se refere à concentração vazia praticada por externos, ou à absorção na extinção praticada por aqueles dos Dois Veículos do budismo hinayana. Quando querem alcançar estas concentrações, trabalham rumo à quietude das profundezas da consciência armazenadora, temendo constantemente que corram para as atividades das consciências sensorial e cognitiva.

Contudo, embora evitem precipitar-se nas consciências sensorial e cognitiva, ainda não atingiram o fruto do Caminho, e não podem recolher-se à própria consciência armazenadora. Permanecem no domínio da consciência intelectual, a sétima consciência, onde passam éons. Isto chama-se “a sétima estabilização da consciência.”

Pergunta: A vacuidade e a extinção não são ambas falsas concentrações? Mais adiante na escritura, são referidas como um planalto elevado ou terreno seco. Como podem então ser chamadas sementes de budidade?

Resposta: Quando as mentes dos praticantes se abrem de repente e com

clareza na concentração, a luz da visão brilha, dividindo até uma partícula atómica para revelar o corpo inteiro do Buda Vairochana. Então, demónios e Budas são uma talidade única, o certo e o errado são simultâneos. Todos os seres, animados e inanimados, são sem exceção elementos da semente de Buda.

Quanto à metáfora do planalto elevado e do terreno seco, esta escritura incorpora a não-dualidade para desempenhar uma função crítica, conduzindo o pequeno para o grande. Esta é a única razão para tal linguagem. Na verdade, todos os seres têm natureza de Buda, então como poderia algo não ser da semente de Buda? Ha, ha!

O ECLIPSE SOLAR

As imagens e o simbolismo da mitologia indiana antiga foram naturalmente usados pelos primeiros budistas, que extraíam material instrutivo do ambiente local. Isto não implica uma crença fixa por parte dos budistas que usavam este folclore, mas reflete as estruturas de crença das pessoas a quem o Buda e os primeiros budistas dirigiam os seus discursos. Em termos técnicos, este uso docético de elementos da cultura hospedeira chama-se *upaya-kaushalya* ou "habilidade nos meios".

Tal é a natureza do tradicionalismo repetitivo que até seguidores do budismo, com o tempo, se esquecem do caráter provisório das suas construções didáticas, tomando o figurativo como literal. No seu ensaio *O Titã Rahula a Eclipsar o Sol*, Hakuin responde a uma questão baseada precisamente num desses equívocos. A fragilidade de muitos argumentos de "diferença cultural" contra o budismo em civilizações não indianas (incluindo culturas ocidentais modernas) ilustra-se claramente aqui, à medida que Hakuin volta a demonstrar o método de atravessar e ir além do conteúdo superficial para recuperar estruturas essenciais e, assim, significados internos.

O TITÃ RAHULA A ECLIPSAR O SOL

Certa vez, quando eu dava uma série de palestras sobre a escritura *Lótus da Verdade*, nos anos 1740, um monge veio ao meu quarto, prestou reverência e disse:

"Um comentário sobre a escritura *Lótus da Verdade* diz que 'Rahula' significa obstruir; isto é, obstruir o sol e a lua. Quando o titã Rahula levanta a mão, bloqueia o sol, e as pessoas pensam que há um eclipse solar; e quando bloqueia a lua, pensam que há um eclipse lunar. Sempre fiquei confuso com isto.

“Ultimamente, xintoístas e confucionistas reúnem-se e troçam dos budistas por ideias como esta explicação dos eclipses, negando a sua validade e rejeitando-as. Os budistas dizem que, quando os titãs lutaram com o rei dos deuses, o exército celestial foi derrotado e fugiu, e assim o titã Rei-Demónio ganhou grande poder; levantou-se no oceano, agarrou o sol e a lua, e fez com que escurecessem; e que, portanto, todos os eclipses solares e lunares são obra dele.

“Esta explicação é muito suspeita. A maioria dos eclipses solares ocorre perto do final do mês lunar, enquanto a maioria dos eclipses lunares ocorre perto do início do mês lunar. Vamos refletir cuidadosamente: por que razão o exército celestial sofreria derrotas três ou quatro vezes por ano? E por que restringir essas derrotas ao final e ao início do mês lunar? Se os celestiais perdem batalhas todos os anos, o sol será invariavelmente eclipsado; se um eclipse lunar significar uma derrota inevitável, quando começou esta guerra, e quando terminará? Poderá prolongar-se por biliões de éones?

“E quanto aos calendristas — serão eles magos ou Budas com poderes sobrenaturais? Mesmo cientistas militares não podem prever vitórias e derrotas com certeza, e, no entanto, os calendristas veem o estado dos imortais celestiais a 178.500 milhas acima como se olhassem para uma fruta na mão, e conseguem calcular com precisão os eclipses dos palácios solares e lunares nas mãos do titã.

Determinando as direções de nascimentos e poentes, do oeste, leste ou norte, imprimem isto e distribuem-no. Dizem que conseguem elaborar o calendário com exatidão até décadas à frente; afirmam que nenhum corpo celeste lhes escapa e que a sua ciência é tão maravilhosa que os seus cálculos não podem falhar, mesmo que o fogo possa tornar-se frio e a água possa tornar-se quente. Dizem que a sua arte é incomparavelmente superior às doutrinas sem sentido dos budistas.

“Agora, nunca consegui responder a estes desafios; o que acha de tudo isto?” Respondi que também eu tinha duvidado desta doutrina durante muito tempo. Esta doutrina é exposta em várias escrituras, mas a afirmação de que as pessoas chamam aos fenómenos em questão eclipses solares e lunares é do interlocutor — nunca li tal coisa.

O Grande Mestre da escola Tendai entrou quinze vezes no tesouro de Vairochana, memorizou o que encontrou e o expôs; porque não poderia ele ter uma interpretação contemplativa desta questão? Que pena não termos ouvido o elevado discurso do grande mestre! Deve haver tal explicação — poderá o registo ter-se perdido com o tempo?

O Buda originalmente tinha três tipos de discurso: sobre princípios, discurso metafórico e explicação de causalidade. A doutrina em questão aqui é um discurso metafórico, no qual coisas ilusórias do mundo são usadas para ilustrar a verdadeira realidade. Vocês, com olhos de cabra e ovelha e a inteligência de raposas e texugos, apenas veem as coisas ilusórias do mundo e não conseguem compreender a verdade tal como ela é. Assim, desprezam arbitrariamente as palavras dos iluminados. Uma vez caídos no inferno, não há esperança de sair. Que pena!

Nas minhas palestras recentes sobre a escritura, usei o comentário de *Terminologia* do Mestre de Tendai, que diz: "'Rahula' significa obstruir; é uma besta que obstrui o sol e a lua. O seu corpo tem oitenta e quatro mil léguas de altura, a sua boca tem mil léguas de largura." Percebi finalmente que isto se refere à ignorância básica como o titã Rahula.

Porquê? O titã tem bastante poder sobrenatural: quando vence a batalha, manifesta um corpo gigantesco tão grande que faz o céu parecer estreito e o oceano parecer raso; quando perde, manifesta um corpo minúsculo, conduzindo os seus oitenta e quatro mil seguidores para os buracos nas fibras de lótus para se esconder. Obviamente, o tamanho do corpo do titã é inconcebível em termos de alto ou baixo; é infinito, então por que se diz que tem oitenta e quatro mil léguas?

Aqui, o rei dos deuses representa o monarca da mente, a oitava consciência, a consciência armazenadora. O titã Rahula representa a ignorância básica; oitenta e quatro mil léguas representam as oitenta e quatro mil paixões na caverna da ignorância, enquanto a boca de mil léguas representa os dez males. O sol e a lua representam a luz da inteligência inerente a todos, o sol primordial não-criado da sabedoria.

O Buda disse: "Rahula não engole o sol e a lua; os membros de Rahula tremem, correndo com suor." Se alguém pratica com mente unificada, o antigo Buda, há muito realizado, finalmente aparece; então o titã Rahula e os seus oitenta e quatro mil soldados perdem subitamente todo o corpo — não apenas rompem em suor!

Que pena que as pessoas não consigam despertar o Buda eterno inerente nelas! Quem sabe quantos estão sentados no local da iluminação com o seu sol de sabedoria eclipsado? Isto chama-se o eclipse solar perpétuo do nascimento e morte.

AS OITO CONSCIÊNCIAS

Desde as suas origens na China, o zen autêntico sempre esteve intimamente ligado aos ensinamentos e tradições clássicas do budismo. Muitos dos grandes mestres zen na China, Coreia e Japão foram também mestres de outras escolas budistas, escrituras e ciências.

O *vijnanavada* budista, ou "doutrina da consciência", também chamado *yogacara*, ou "prática da unificação", é uma das principais correntes do budismo Mahayana com que o zen está tradicionalmente associado desde a sua fundação. Central na ciência psicológica deste elemento do budismo está a doutrina das oito consciências, uma construção usada para descrever a totalidade e distinção das principais funções da mente.

No seu ensaio *Os Oito Príncipes*, Hakuin retira uma imagem de uma história escritural de oito príncipes reais para simbolizar as oito consciências. Em seguida, define e descreve as oito consciências, com notável habilidade apesar da escassez da sua formação formal, e como sempre com referência central energética às realidades pragmáticas e experienciais subjacentes aos termos e símbolos que usa.

Finalmente, para concluir este ensaio, Hakuin percorre uma série de outras imagens escriturais que ilustram a vasta gama de funções inerentes à oitava consciência, que é a chamada consciência armazenadora constituindo o fundamento da experiência pessoal. Caracteristicamente manifestando a sua ênfase no *kensho*, Hakuin relaciona todo este espectro de imagens que simbolizam a função mental com a prática zen da perceção direta.

OS OITO PRÍNCIPES

O capítulo introdutório da escritura *Lótus da Verdade* diz: "O último Buda, antes de deixar a sociedade, teve oito filhos reais. O primeiro chamava-se Imbuído de Inteligência." Um comentário diz: "O antigo Buda teve oito filhos, o Buda presente teve um filho. O um e os oito são condicionais; são apenas representações diferentes. 'Um' representa a pureza do Um Caminho; 'oito' representa o caminho óctuplo correto."

Ao ler isto, pensei que este comentário não era muito preciso. O Grande Mestre da escola Tendai disse que contemplações podem ser encontradas em cada passagem desta escritura: sendo estes oito príncipes um tema importante, como poderia não haver interpretação contemplativa? As reflexões dos sábios do passado não devem ser tratadas levianamente, mas tenho uma opinião pessoal que não consigo suprimir quando ensino, por isso apresentarei

uma análise humilde para oferecer aos meus colegas. Não é para todos; aceitá-la ou não depende da perceção discriminativa de cada um.

Segundo a minha análise, os oito príncipes parecem representar as oito consciências: a armazenadora, a intelectual, a cognitiva e as cinco consciências sensoriais. O pai dos príncipes, cujo nome como Buda era Lâmpada como o Sol e a Lua, representa a nona consciência, a consciência pura. Isto chama-se cognição verdadeira fundamental, ou a cognição universal em espelho. Mina de Virtude, o ser iluminador que recebeu orientação para o futuro do Buda Lâmpada, representa o conhecimento temporal obtido após o despertar.

Se os praticantes progredirem de forma unificada, sem desânimo nem retrocesso, o pensamento desaparecerá, os pensamentos emocionais dissipar-se-ão e a fonte da mente será profundamente calma, imóvel, inabalável, como o próprio espaço, completamente clara e absolutamente sem mácula.

Isto chama-se o oitavo domínio, a consciência armazenadora; é a vanguarda e a retaguarda, a raiz do nascimento e da morte, aquilo que contém todos os elementos, bons e maus. O que flui muito subtilmente no seu interior, recordando e guardando memórias de forma impercetível, chama-se sétima consciência, a consciência intelectual comunicante e transmissora. Nela existe algo que aparece e desaparece nos meios dos cinco sentidos, agarrando e rejeitando miríades de objetos, rápido como o vento, veloz como um relâmpago, sempre barulhento, constantemente em agitação; isto chama-se sexta consciência, a consciência cognitiva.

Os olhos podem ver cores e formas, mas não distinguem entre o belo e o feio. O nariz pode sentir aromas, mas não sabe diferenciar o fragrante do fétido. Os ouvidos podem ouvir sons, mas não fazem distinção entre o melodioso e o áspero. O corpo pode sentir texturas, mas não discrimina entre o macio e o escorregadio. A isto chamam-se as cinco consciências primárias; estas cinco e a oitava consciência não têm discriminação, enquanto a sexta e a sétima consciências têm conhecimento cognitivo.

Embora as cinco primárias não possuam conhecimento cognitivo, cada uma tem uma capacidade específica, e por isso recebem o nome de Dotadas de Inteligência. Não têm quaisquer ideias falsas, razão pela qual são chamadas Boa Inteligência. A sexta consciência, ou cognitiva, contém os eixos da qualificação e da quantificação, sendo assim chamada Inteligência Infinita.

Uma vez inspirados os praticantes, pela aplicação hábil de técnicas expedientes alcançarão por fim o Tesouro de plena iluminação; isto é a mesma coisa, e por isso é chamada Inteligência Preciosa. A sétima consciência, ou

intelectual, é aquela que transmite informação, compreende ditos e recorda feitos do passado, ajudando sempre a completar o trabalho no Caminho; por isso é chamada Inteligência que Potencia. Com crenças acertadas e compreensão abrangente, remove ilusões subtis; por isso é chamada Inteligência que Remove a Dúvida.

Quanto à oitava consciência, ou de armazenamento, ao ser examinada revela-se totalmente aberta, imaterial e imóvel, absolutamente sem forma; mas no instante em que é estimulada exerce as suas funções subtis no meio dos seis sentidos, tal como um vale vazio transmite ecos. Assim é chamada Intelecto que Ecoa. O vale vazio e sem forma, como descrito acima, contém todas as coisas — fenómenos compostos, fenómenos não compostos, seres vivos, dez reinos, dez talidades, cem reinos, mil talidades; uma transformação, e existe apenas a realidade de um só veículo para a iluminação completa. Assim é chamada Inteligência Verdadeira.

Pergunta: Dado que a sétima e a oitava consciências têm distinções, porque é que todas recebem o nome de Inteligência?

Resposta: Embora as cinco primárias e a sétima e oitava pareçam distintas, o intelecto furtivo perpassa-as, fazendo delas o seu recreio, pelo que sempre parece haver intelecto em cada meio sensorial; assim, todas recebem o nome de Inteligência. Basicamente são os oito filhos não nascidos da casa da talidade imutável, nascidos segundo condições através das relações de pais ilusórios dos objetos.

Alguns chamam à oitava consciência o rei da mente. A Escritura do Nome Puro chama-lhe o fosso sombrio da ignorância no mundo da imobilidade; é isto que gira diante dos seres vivos, transformando o espelho cristalino das ações na tábua de ferro do rei do inferno. Se os praticantes a cultivarem com mente única e conseguirem trazê-la à luz, então revela-se a cognição universal de espelho, enquanto o intelecto se torna a cognição da igualdade.

A sexta consciência, cognitiva, torna-se cognição de observação precisa, e as cinco consciências primárias tornam-se cognição prática. Todas estas são funções subtis inerentes ao espelho universal. O universo dos mil milhões de mundos, os campos de Buda tão numerosos como grãos de areia no rio Ganges, os céus e os infernos, terras de fantasmas e palácios demoníacos, são todos reflexos que surgem no brilho do espelho universal.

Como reflete tudo, é chamado a Lâmpada de Buda Brilhante como o Sol e a Lua. A Escritura do Nome Puro chama-lhe a Lâmpada de Buda Maravilhosamente Elevada. Todos os Budas de todos os tempos e lugares são assim. É totalmente apropriado que dois biliões de Budas tenham o mesmo

epíteto. E não apenas dois biliões — Budas tão numerosos como grãos de areia em cem mil triliões de rios Ganges são assim!

Pergunta: Nesse caso, não será um número incalculável? Porque falar apenas de dois biliões?

Resposta: Boa pergunta! Há dualidade em todas as coisas e seres. Por exemplo, quando as duas modalidades de energia se separam, há céu e terra, há yin e yang; daí surgem as quatro formas, oito trigramas e sessenta e quatro hexagramas num processo ordenado. Soberano e súbdito, pai e filho, marido e mulher, velho e jovem, alto e baixo, inteligente e estúpido, hábil e inepto, movimento e repouso, dor e prazer, eu e outro, aquilo e isto, certo e errado, belo e feio, ódio e amor, familiar e estranho, luz e trevas, forma e vazio, ser e não-ser, ganho e perda, longo e curto, atividade e descanso, pobre e rico, ascensão e queda, dar e receber. Tal como o eco ao som, tal como a sombra à forma, assim que um único átomo passa a existir, a dualidade inevitavelmente surge.

Esta dualidade permeia todos os fenómenos, sem exceção. É por isso que as escrituras falam frequentemente de lugares com vinte léguas quadradas, dizem que o verdadeiro ensinamento durará vinte éons médios, e que o ensinamento de imitação também durará vinte éons médios. É óbvio que o número dois é universal. Assim, é verdadeiramente ridículo que os estudiosos canónicos medievais tenham apagado a palavra trilião, com receio de que o número fosse demasiado grande.

Ouvi dizer que havia textos com a palavra trilião, e que o Príncipe Shōtoku do Japão, lamentando que as versões que chegaram ao Japão não a tivessem, foi a um templo numa montanha sagrada na China para encontrar um exemplar. Eu costumava pensar que, havendo sessenta e nove mil outros caracteres em que se enredar, porque razão o Príncipe Shōtoku se importava tanto com a palavra trilião? Agora vejo que é muito valiosa!

A escritura também diz: “E todos têm o mesmo apelido, Bharadvaja.” O comentário de Hsu cita uma obra em que este nome é traduzido como Dupla Bandeira. Quando li isto, o rinoceronte da dúvida abriu subitamente os olhos. Porquê? Porque a palavra bandeira é contrária à intenção da escritura. Deveria ser pupila. Deve ter havido um erro de copista, pois os caracteres chineses são semelhantes.

Examinei então dezenas de cópias da escritura trazidas para as palestras pelos membros da audiência, mas nenhuma delas tinha a palavra pupila. Pensei para comigo que, mesmo que outros escrevessem “Bandeira”, eu mudaria para “Pupila” e analisaria dessa forma. Porquê? Porque a pupila do olho é essencial

para todo o corpo; e a dupla pupila é sinal de um sábio. Bharadvaja, ou Duplas Pupilas, deve representar os dois tipos de conhecimento dos Budas, temporal e absoluto. Porquê? O conhecimento é o olho dos seres vivos, e os dois tipos de conhecimento são a linha vital dos Budas. Quem poderia rejeitar esta explicação?

Mas também me ocorreu que o nome Bandeira pode ter surgido devido a oferendas de bandeiras e dosséis feitas a Budas no passado. Se assim for, faço de mim um tolo. Pena não haver bons tradutores por perto. Aqui o rinoceronte da dúvida acenou subitamente com a cabeça. Então um monge chegou com um caderno, dizendo que era um estudo especial do Mestre Kōyō Tōkō, escrito a vermelho.

Este caderno citava uma referência ao livro sobre os três irmãos Kasyapa, na escritura Compêndio de Feitos Passados, que diz: “Bharadvaja significa Duplas Pupilas. A versão tradicional do comentário de Hsu está enganada.” Quando vi isto, senti como se tivesse encontrado uma lâmpada de jade numa estrada à noite. O rinoceronte da dúvida agora repousou novamente.

A escritura também diz: “Então a Lâmpada de Buda como o Sol e a Lua ergueu-se da absorção, e sentou-se imóvel durante sessenta éons menores expondo a escritura do Grande Veículo chamada Lótus da Verdade, ensinamentos para iluminar seres, guardados na mente por todos os Budas, a pedido do ser iluminado Sublime Luz.

Nesse momento, a audiência também permaneceu sentada num só lugar durante sessenta éons menores, imóvel no corpo e na mente, ouvindo o que o Buda dizia, pensando que o tempo passado era o mesmo que o necessário para comer uma refeição. Ninguém na audiência desanimou, física ou mentalmente.”

Este é o segredo da escritura, mas é um ponto crítico que é difícil de acreditar, difícil de compreender, difícil de penetrar e difícil de alcançar. Não importa falar de pessoas como os praticantes do parque dos veados no tempo do Buda; mesmo pessoas com potencial maduro para o ensinamento especial ou para o ensinamento completo podem duvidar ou menosprezar isto.

Porquê? Porque as pessoas podem ser jovens ou velhas, fortes ou fracas, longevas ou de vida curta, inteligentes ou estúpidas, mas ninguém pode sentar-se como uma rocha, incansável, durante sessenta éons menores sem comer ou dormir. Não é de estranhar que confucionistas e xintoístas apontem isto como exemplo de disparates budistas.

Embora seja impróprio misturar um princípio profundo como este com interpretações arbitrárias, tentarei uma explicação. Os sessenta éons menores representam os seis campos dos sentidos; nada no mundo está fora dos seis campos sensoriais. Quando o Buda Lâmpada expôs o Lótus da Verdade, ao mesmo tempo rios, pássaros, árvores e florestas o expunham e ouviam simultaneamente; mil milhões de éons eram iguais a um estalar de dedos, por isso não podia haver cansaço algum. O que está exatamente diante de ti neste momento?

Quem diria? A afirmação da Escritura do Diamante de que todos os tipos de seres vivos são conduzidos pelo Buda ao nirvana sem resto segue o mesmo padrão da absorção no Lótus da Verdade, tal como experimentada por pessoas preparadas para o ensinamento completo. Não digas que a sabedoria transcendental é como o coalho, culminação de um processo gradual, enquanto o Lótus da Verdade é como a manteiga clarificada, caracterizada pela completude e equilíbrio. Não será isso uma contradição?

Porquê? O espaço range os dentes à meia-noite.

TEMPO EXPERIENCIAL

No seu ensaio “Cinquenta Éons Menores no Livro da Emergência da Terra”, Hakuin aborda uma imagem da querida Saddharmapundarika-sutra, ou Escritura do Lótus da Verdade, uma das maiores entre os textos budistas universalistas. O Lótus da Verdade revela o ensinamento do *Ekayana*, ou Budismo do Um Só Veículo, que é ao mesmo tempo o fundamento original e a expressão suprema do *Mahayana*, ou Budismo do Grande Veículo.

Os princípios básicos do Budismo *Ekayana* são que existe apenas uma verdadeira realidade objetiva, que todos os seres têm capacidade de tomar consciência desta realidade de acordo com as suas aptidões individuais, e que o ensinamento global do Budismo é, portanto, uma unidade, ainda que recebida e absorvida de formas variadas, conforme as faculdades de cada ouvinte.

Fiel à sua ênfase central no *kensho*, Hakuin entende a natureza búdica universal do Um Só Veículo como a chamada Mente Única, a base fundamental da mente. Com esta realização, os cinquenta éons menores passam a simbolizar, para Hakuin, os elementos de todos os possíveis estados de sensação, perceção e existência dentro da totalidade da experiência imediata.

CINQUENTA ÉONS MENORES
NO LIVRO DA EMERGÊNCIA DA TERRA

O quinto livro da escritura Lótus da Verdade diz: “Estes grandes seres iluminados emergiram da terra e louvaram o Buda com as loas dos seres iluminados. Assim se passaram cinquenta éons menores, durante os quais o Buda Shakyamuni permaneceu sentado em silêncio, e as pessoas dos quatro grupos também ficaram em silêncio.”

Alguns dizem: “Ouvi que o Buda era alguém que não mentia, que não falava em desacordo com a verdade. Até os deuses saúdam as declarações do discurso universal e perene do Buda. Isto nem sequer é concebível para pessoas como nós.” No entanto, há aqui algo que merece admiração, e peço licença para tentar discuti-lo.

A escritura afirma que os seres iluminados louvaram o Buda durante cinquenta éons menores. Um único éon já é um período imensamente longo, quanto mais cinquenta éons menores. Quando a escritura diz que o Buda foi louvado durante cinquenta éons menores, a que Buda se refere? Se for ao nosso mestre de raiz, o Buda histórico, tanto a escritura Lótus da Verdade como a do Nirvana Último foram proferidas ao longo de oito anos; o próprio Buda tinha oitenta anos quando faleceu, e o seu discípulo Ananda também morreu aos oitenta. O resto dos oitenta mil santos budistas morreu antes de viver cem anos completos. Como poderia, então, um Buda que viveu oitenta anos ser elogiado durante cinquenta éons menores? Que coisa estranha!

Um comentário Tendai diz: “É como quando as pessoas estão em sofrimento, um curto período parece longo; quando as pessoas se divertem, um período longo parece curto. Isto é apenas uma representação de respeito pelo ensinamento.” As Notas de Fraseologia dizem: “Fazer com que cinquenta éons menores pareçam meio dia ilustra a capacidade inconcebível do Buda de expandir e contrair o tempo, revelando o poder de independência do Buda.”

Estas interpretações são bastante imprecisas; podem ser chamadas de explicações arbitrárias. Deixando de lado, por um momento, o poder do Buda de expandir e contrair o tempo independentemente, onde se encaixam os cinquenta éons menores no período de oito anos? Além disso, as populações de cidades onde o Buda ensinou, como Benares e Vaisali, teriam desaparecido sem deixar rasto em cinquenta éons.

Alguns dirão que o tempo pode ser expandido conforme o Buda queira, mas não existe tal coisa como cinquenta éons menores! Consideremos o facto de o Buda ser um homem livre, mas, havendo tanto benefício para as pessoas em vê-lo manifestar poderes espirituais, acabou inevitavelmente por demonstrar

capacidades miraculosas. Agora, neste caso em que ele expande meio dia para cinquenta éons menores — qual dos oitenta mil presentes obteve grande benefício? Se não houvesse benefício, seria apenas uma brincadeira infantil. Bastaria falar de louvar o Buda por meio dia — porque ter o trabalho de transformar isso em cinquenta éons menores?

As pessoas podem viver uma vida inteira de altos e baixos no breve espaço de um sonho; certamente está ao alcance de um Buda com Dez Poderes expandir meio dia para cinquenta éons, mas qual é a base para contrair cinquenta éons em meio dia? Qual é a prova?

Suponhamos que alguém é assaltado por todos os tipos de dores e misérias; considera meio dia nesta terra como cinquenta éons menores no inferno. Quando a compaixão universal do Buda o resgata, pode-se dizer que contraiu cinquenta éons menores para meio dia. Pode-se também chamar a isto o poder do Buda de expandir e contrair o tempo independentemente. Mesmo sem raízes, se dissermos que cinquenta éons menores são contraídos em meio dia, alguns dirão certamente que isto é o típico disparate budista.

Hoje em dia, não é raro confucionistas ou xintoístas ouvirem falar disto e menosprezarem o Budismo por não conseguirem compreender a sua subtileza misteriosa, chamando-o de inútil, sem sentido e indigno de crença. Isto, na verdade, é compreensível; mesmo nós, budistas que acreditamos e aplicamos cada palavra dos ensinamentos, não estamos livres de dúvida — como poderiam estar outros, ignorantes incorrigíveis cujos crimes de repudiar a verdade os levarão ao inferno! Agora, se alguém de grande inteligência se opusesse ao Budismo de forma suficientemente lúcida para lhe causar sério dano, isso sim seria assustador!

Eu também tenho uma pequena interpretação que gostaria de apresentar. A escritura diz claramente que o Buda Shakyamuni permaneceu sentado em silêncio, assim como os outros membros dos quatro grupos. Este é o olho do capítulo. Diz-me, este sentar silencioso refere-se ao presente? É o Outro Lado, transcendente? É sentar-se inerte num silêncio esquecido? É contemplar o oceano do conhecimento?

Quanto à Montanha Espiritual, deixemos isso de lado por agora. E quanto ao velho e aos quatro grupos agora sentados neste local de iluminação — estão agitados ou imóveis? São ignorantes comuns, ou sábios iluminados? Quando puderes ver claramente, admitirei que penetraste pessoalmente nos cinquenta éons menores.

Assim que tiveres compreendido os cinquenta éons menores, quando vires “sentar silenciosamente”, nesse momento preciso céu e inferno estão

silenciosos, campos búdicos e reinos demoníacos estão também silenciosos — o que há de estranho nos cinquenta éons menores? Caso contrário, já sonhaste sequer em ver o Lótus da Verdade, escritura do ensinamento completo do Grande Veículo?

A escritura também diz que este tempo durante o qual o Buda foi louvado durou cinquenta éons menores. O que significa isto? “Este tempo” é o mistério impenetrável da escritura: cinquenta éons menores são “este tempo”, e “este tempo” é, por si, cinquenta éons menores. Aqui, os campos dos cinco sentidos, os cinco agregados, os cinco principais constituintes e os cinco elementos juntam-se para formar cinquenta éons menores; vistos com o olho verdadeiro, todos não estão além do instante do momento da consciência do presente imediato.

Pergunta: Nesse caso, mil vidas, miríades de éons, até triliões de éons, não estão de modo algum além do instante do presente imediato — porque indicar particularmente cinquenta éons menores? Dizes que todos os fenómenos não estão além dos campos dos cinco sentidos — forma, som, etc. — e que todos os seres conscientes não estão além dos cinco agregados de matéria, sensação, etc. Mesmo que só se fale em cinquenta éons menores, no fim é um número sem número, uma medida sem medida; é o instante em que a linguagem chega a um impasse, em que a construção mental não tem objeto, em que todos os sábios e santos depõem os corpos e entregam as vidas.

Neste ponto, as loas ao Buda cessam, o voto de disseminar a escritura está cumprido, e seres animados e inanimados alcançam a iluminação e tornam-se Budas ao mesmo tempo. Este é o tutano da escritura, e a base da sua afirmação de que “existe apenas Um Veículo, não dois, nem três.” Dá-me, por favor, um testemunho.

Resposta: Tens razão, mas infelizmente ainda te falta a rutura. A tua declaração é uma explicação intelectual comum, a brincar com uma bola de lama.

Este princípio é o segredo difícil de penetrar da escritura, o mistério difícil de acreditar, expressão manifesta da grande habilidade compassiva do Buda em meios hábeis. Budas e iluminados Zen usam com frequência este segredo para guiar aqueles de potencial elevadíssimo; pessoas medianas e menores nem sequer sonham em vê-lo.

É por isso que o Buda disse: “Os meus discípulos que alcançaram a santidade não conseguem compreender este princípio; apenas grandes seres iluminados o podem compreender.” Como é verdade!

Este princípio é uma via essencial de disseminação da escritura nos dias tardios, um caldo dourado para preservar o ensinamento numa era poluída. Se os meus alunos compreenderem este princípio, transcenderão abruptamente o processo gradual de quatro estágios de realização e três estágios de sabedoria, para chegar de imediato ao tesouro dos grandes seres iluminados.

Assim, as pessoas mais avançadas no estudo do misterioso conhecerão o ponto de relance. Se te voltares para os teus cadernos mortos e falares do que este, aquele e o outro comentário têm a dizer, nunca passarás. Porquê? Porque estás, de facto, a repudiar a escritura, e esta é a punição que recebes por isso.

Se queres compreender verdadeiramente este princípio, primeiro tens de ver efetivamente o verdadeiro semblante do lótus da verdade. Se queres ver o verdadeiro semblante do lótus da verdade, tens de ver a tua própria verdadeira natureza. Uma vez que tenhas visto a tua própria verdadeira natureza, compreenderás de imediato o princípio em questão e percecionarás diretamente o verdadeiro semblante do lótus da verdade.

É por isso que a Escritura do Nirvana diz que os seres iluminados percebem a natureza búdica de forma visual, e também diz que aqueles que alcançam a realização da talidade veem a natureza búdica com os próprios olhos. O fundador do Zen também disse: “Se as pessoas querem cumprir o Caminho dos Budas, primeiro devem ver a natureza essencial.”

Porquê? Se as crianças não estão habituadas a ver carros e cavalos, correm a esconder-se nos juncos.

OS CINCO GRAUS

Os mestres clássicos da era dourada do Zen na China — do século VIII ao X — criaram uma vasta gama de sistemas simbólicos para condensar a essência dos seus ensinamentos, práticas e experiências. Um desses dispositivos é o famoso sistema dos Cinco Graus do Absoluto e do Relativo, desenvolvido pelos mestres chineses Tung-shan (em japonês, Tozan) e Ts’ao-shan (Sozan) no século IX.

As raízes da origem dos Cinco Graus encontram-se na metafísica contemplativa da escola do Ornamento da Flor do budismo chinês, bem conhecida por todos os mestres clássicos de Zen. Os Cinco Graus também estão representados simbolicamente na escritura Lótus da Verdade, lida e recitada com frequência pelos budistas zen chineses, bem como por seguidores de outras escolas. Na tradição literária do Zen chinês, o núcleo dos

Cinco Graus encontra-se numa obra chamada Focalizando o Espelho Precioso, transmitida por Tung-shan (Tozan) desde os seus antecessores ao seu sucessor Ts'ao-shan (Sozan). O primeiro mestre definiu os Cinco Graus e elucidou-os em verso; o segundo mestre, bem como o seu herdeiro Ts'ao-shan II, expressou-os em prosa e utilizou-os para estruturar análises de *kung-an* (em japonês, *koan*), histórias destinadas a despertar e iluminar a mente.

No tempo de Hakuin (quase mil anos após a morte dos mestres clássicos), as políticas do governo feudal japonês fomentavam o formalismo, por mais árido que fosse, em todas as áreas da vida, incluindo a religião. Monges budistas, mesmo no Zen, eram incentivados a dedicar-se a cerimónias e estudos escolásticos, resultando na produção de um enorme volume de rituais, liturgias e erudição vazios e estéreis do ponto de vista budista.

As subtilezas metafísicas e sapienciais inigualáveis dos Cinco Graus perderam-se evidentemente para gerações de estudiosos zen japoneses, e foi escrito um volume particularmente grande de disparates sobre o assunto, junto com alguns poucos trabalhos realmente corretos e perspicazes. Hakuin tinha um interesse especial nos Cinco Graus, talvez devido à ênfase que o seu próprio mestre deu a este sistema, e provavelmente também pela sua frustração em tentar encontrar mestres autênticos na escola Soto do Zen, pela qual os Cinco Graus eram em grande parte transmitidos até então.

A abordagem de Hakuin aos Cinco Graus é puramente pragmática. Ele não entra em comentários filosóficos ou literários, mas limita-se a considerar os Cinco Graus como aspetos sucessivos da prática e da experiência no Zen. As descrições que Hakuin faz destas etapas não são psicologia abstrata, mas relatos vívidos dos estados interiores gerados ao longo do caminho zen. No decurso desta discussão, Hakuin explica a necessidade da prática progressiva e do refinamento gradual, rejeitando abordagens simplistas e subjetivamente enviesadas ao Zen, por as considerar ineficazes e indignas.

SEGREDOS DOS CINCO GRAUS DO ZEN SOTO

O *Focalizando o Espelho Precioso* diz: "Nas seis linhas do hexagrama duplo do Fogo, relativo e absoluto interagem. Empilhadas, tornam-se três; quando a transformação se completa, tornam-se cinco."

A autoria de *Focalizando o Espelho Precioso* é desconhecida. Foi transmitido secretamente de mestre a mestre — de Sekito a Yakuzan a Ungan — sem se tornar de acesso fácil. Quando foi transmitido ao Mestre Tozan, este foi o primeiro a escrever sobre as categorias dos cinco graus, acrescentando um verso a cada grau para revelar o padrão geral do Caminho do Buda. Isto pode

ser chamado de lâmpada preciosa numa estrada escura, um barco ou jangada no porto da confusão.

É triste ver a aridez das escolas de Zen contemporâneas! Louvam a ignorância não inteligente como Zen transcendental de apontamento direto. Considerando tesouros espirituais inigualáveis como *Focalizando o Espelho Precioso* e os Cinco Graus como utensílios gastos de uma casa antiquada, não lhes dão atenção. São como cegos que deitam fora as bengalas dizendo que não servem para nada, ficando depois atolados na lama da visão da realização elementar, sem nunca conseguirem sair durante toda a vida.

Em particular, não sabem que os Cinco Graus são um navio para atravessar o mar envenenado do estado absoluto, um disco precioso a girar pela prisão dos dois vazios. Como não conhecem o caminho essencial da cultivação progressiva, e desconhecem estes segredos, afundam-se nas águas estagnadas dos seguidores e iluminados individuais, tropeçam no fosso escuro dos rebentos queimados e sementes estragadas, chegando por fim a um ponto em que nem o próprio Buda poderia salvá-los.

O que recebi de Shoju Rojin há quarenta anos, ofereço agora como doação de ensinamento a estudantes genuínos do mistério que tenham experimentado a grande morte. Isto deve ser transmitido em privado, pois não foi criado para pessoas de potencial mediano ou inferior. Não o tomes de ânimo leve!
Ah, o oceano do ensinamento é imensamente vasto, com incontáveis doutrinas e métodos. Entre eles há transmissões esotéricas e segredos passados oralmente, mas nunca vi nada tão deturpado como os Cinco Graus.

Comentários fastidiosos sobre o hexagrama duplo do Fogo e discussões minuciosas sobre “empilhar” e “transformar” acrescentam ramos a ramos, prendem vinhas a vinhas, ignorando no fim o princípio pelo qual os Cinco Graus foram estabelecidos. Isto confunde ainda mais os alunos, ao ponto de mesmo os mais inteligentes terem dificuldade em discernir.

Será que os nossos antepassados realmente produziram disparates, sobrecarregando os descendentes sem razão? Questionei-me sobre isto durante muito tempo, até estudar com Shoju, quando o rinoceronte da minha dúvida anterior caiu morto. Se os aprendizes praticarem progressivamente com base nisto, será muito benéfico. Não duvides pelo facto de não ser uma transmissão oral de um mestre da tradição Soto. Deves saber que Shoju fez um estudo especial dos versos de Tozan antes de fazer a sua análise. Não o menosprezes pelo facto de não vir diretamente da tradição oral Soto!

Existem muitas explicações complexas sobre os significados de interação, empilhamento e transformação. Entre elas, fala-se das análises de dois

escritores chineses da dinastia Ming. Pegando na segunda, terceira e quarta linhas das seis linhas do hexagrama duplo do Fogo obtém-se o trigrama Vento, que representa o relativo dentro do absoluto. Pegando na terceira, quarta e quinta linhas obtém-se o trigrama Lago, que representa o absoluto dentro do relativo. Então vê-se o hexagrama Grande Superação, com o trigrama Lago sobre o trigrama Vento. Pegando na segunda, terceira e quarta linhas de Grande Superação obtém-se o trigrama Céu, representando vir do absoluto.

Esta é a sua interpretação de “empilhadas tornam-se três”. Parece correto, mas quanto a “quando a transformação se completa, tornam-se cinco”, já não é tão bom assim.

Finalmente, quando Shoju me transmitiu o ensinamento dos Cinco Graus, só então senti um sentido de completude. Mas, mesmo satisfeito, ainda lamentei que os mestres não tivessem analisado completamente o significado da interação do relativo e do absoluto, como se tivessem descartado a palavra “interação” sem lhe dar atenção. Neste ponto, o rinoceronte da dúvida ergueu novamente a cabeça.

No verão de 1748, em estado de concentração, descobri subitamente a profundidade secreta da interação entre relativo e absoluto, tão claramente como se olhasse para a palma da minha mão. O rinoceronte da dúvida caiu morto. Fiquei tão feliz que quis transmiti-lo, mas senti vergonha de poluir a boca dos buscadores com alguma papa fétida que tivesse forçado a sair.

Se quiseres encontrar a fonte profunda, deves procurá-la através da experiência pessoal. Trabalhei arduamente durante trinta anos — não penses que é fácil! A menos que alcances a “destruição do lar”, não consideres a tua realização suficiente; faz voto de penetrar completamente por sete, oito, até nove moitas de silvas. E, quando tiveres passado por elas, não consideres isso suficiente; faz voto de descobrir o segredo dos Cinco Graus.

Nos últimos oito ou nove anos, quis encorajar os meus colegas a investigar esta grande questão, mas repetidamente encararam-na como ensinamento de outra seita e não lhe prestaram atenção. Infelizmente, houve poucas exceções. E o voto de estudar os ensinamentos infinitos? É esta a ordem universal do Caminho do Buda? É este o caminho essencial do estudo do Zen?

O Velho Shoju disse que os mestres estabeleceram primeiro os Cinco Graus como expediente compassivo para levar os alunos a experimentar as quatro cognições. Isto é bastante diferente do discurso doutrinal.

As quatro cognições são: cognição universal semelhante a um espelho, cognição de igualdade, cognição de observação e cognição prática. Mesmo

que tenhas cultivado diligentemente disciplina, concentração e conhecimento durante muitos éons, enquanto não tiveres experimentado as quatro cognições não podes ser chamado verdadeiro budista.

Quando os seguidores do Caminho buscam de forma verdadeira e correta, para romper a gruta escura do armazém da oitava consciência, a luz preciosa da cognição universal de espelho brilha imediatamente. Mas, curiosamente, a luz do espelho universal é de um negro profundo! A isto chama-se o grau do relativo absoluto.

Aqui, a cognição do espelho universal é parcialmente experimentada; depois prossegue-se para entrar no grau do absoluto relativo. Quando tiveres cultivado o foco no espelho precioso por muito tempo, se conseguires realizar pela primeira vez parte da cognição de igualdade, entrarás no estado do reino da realidade em que o noumeno e os fenómenos não estão separados.

Isto ainda não é suficiente para o praticante; entra intimamente em “vir de dentro do absoluto” e, por meio de “chegar a ambos”, realizarás completamente as quatro cognições, incluindo a de observação e a prática. Em última análise, alcançarás o grau de “realização em ambos”, após o qual “no final voltas a sentar-te nas cinzas”. O que significa isto? Ouro puro refinado dez mil vezes não volta a ser minério.

O único perigo é considerar suficiente uma pequena realização. O valor dos Cinco Graus, do relativo e do absoluto, da realização e da consumação, é que assim não só se realizam as quatro cognições como também se completam os três corpos no teu ser. Não leste nas Escrituras do Adorno Universalista que dizem: “Transforma as oito consciências nas quatro cognições; combina as quatro cognições e terás os três corpos”? Por isso o grande mestre de Sokei compôs um verso que diz:

A tua própria natureza
contém os três corpos;
quando os discernes,
constituem as quatro cognições.

Ele também disse:
“O corpo puro da realidade é a tua natureza essencial, o corpo de retribuição perfeita é o teu conhecimento, e o corpo de emanação infinitamente multiplicado é a tua atividade.”

VERSOS SOBRE OS CINCO GRAUS

por MESTRE TOZAN Ryokai

1 — O Relativo Absoluto

Na terceira vigília, início da noite, antes de a lua brilhar,
não estranhes encontrar sem reconhecer;

permanece ainda escondida no coração a beleza dos dias passados.
O grau do relativo absoluto refere-se ao estado absoluto, onde experimentas a grande morte, explodes, vês o Caminho e penetras o noumeno. Quando praticantes genuínos acumularam realização na busca interior e estão cheios da força do cultivo oculto, se de repente irrompem, então o próprio espaço desaparece e montanhas de ferro estilhaçam-se. Acima, não há sequer uma telha para cobrir a cabeça; abaixo, não há um palmo de terra onde se possa estar. Não há aflição nem iluminação, nem samsara nem nirvana. É totalmente vazio e imóvel, sem som nem aroma, como um lago límpido sem fundo, como um espaço sem vestígios.

Acontece muitas vezes que as pessoas tomam este grau como o fim de toda a questão; considerando-o a realização da budidade, apegam-se a ele obsessivamente, sem nunca largar. Isto chama-se Zen em água estagnada, onde se torna um fantasma a assombrar um cadáver num caixão. Mesmo que passes trinta ou quarenta anos viciado neste estado, não conseguirás sair da gruta da pequena realização do despertar individual e da auto-compreensão.

Por isso se diz que, se o potencial não abandona o seu estado, cai num oceano de veneno. É isto que o Buda chamou de grande tolo que agarra a realização no estado absoluto. Mesmo que tenhas clarificado a verdadeira cognição de igualdade, não podes ativar a sutil cognição de observação que vê todas as coisas sem impedimento. Portanto, embora por dentro e por fora tudo possa estar perfeitamente claro, enquanto estiveres escondido num lugar sem gente, onde haja silêncio absoluto e nada para fazer, serás impotente assim que a perceção tocar nas diferentes situações mundanas, com todo o seu clamor e emoção, e serás assolado por uma infinidade de misérias. Foi para curar esta doença grave que se definiu o grau do absoluto relativo.

O Absoluto Relativo

Uma mulher que dormiu demais encontra um espelho antigo;
claramente vê o seu rosto —
não há outra realidade.

Ainda assim, confunde o reflexo com a sua cabeça.

Se os praticantes ficam fixados no grau do relativo absoluto, a sua cognição é sempre afetada por atração e aversão e o seu ponto de vista é enviesado. É por isso que os seres iluminados de faculdades superiores permanecem sentados e deitados no meio da variedade de diferentes situações em ação; vês tudo o que está diante dos teus olhos como o teu verdadeiro e original rosto puro, como se estivesses a olhar para a tua face num espelho.

Vendo tudo desta forma, ao longo de meses e anos todas as coisas se tornam o teu espelho precioso, e tu és o espelho precioso delas. Dogen disse: "Experimentar miríades de coisas com o peso do eu é ilusão; experimentar o eu na manifestação das miríades de coisas é iluminação." É isso que isto significa.

Neste ponto, estás liberto mental e fisicamente, mente e corpo livres e à vontade. Como dois espelhos que se refletem mutuamente sem nenhuma imagem entre eles, mente e objetos são uma só talidade, coisas e eu não estão separados. "Um cavalo branco entra em flores brancas." "A neve acumula-se numa taça de prata." Isto chama-se focar o espelho precioso.

É isto que a Escritura do Nirvana refere como aqueles que realizam a talidade vendo a natureza búdica com os olhos. Quando entras neste foco, o "grande boi branco" não parte mesmo que o empurres; a cognição de igualdade surge diante de ti. Isto é o que significa a afirmação de que existe apenas um veículo, o caminho do meio, a manifestação da realidade, a verdade última.

Se os aprendizes que chegaram a este estado o consideram suficiente, então, como seres iluminados, ainda caem do cume para um fosso profundo. Porquê? Não conhecem a conduta dos seres iluminados e não compreendem as condições de uma terra de Buda. Foi para remediar este problema que os mestres definiram o grau de vir de dentro do absoluto.

VIR DE DENTRO DO ABSOLUTO

Dentro do nada há um caminho para fora do pó;
basta que consigas evitar violar
o presente nome tabu
e ainda assim superarás
a eloquência de outrora que calava todas as línguas.

Neste grau, os seres iluminados do veículo superior não permanecem no estado de resultado que realizaram; a partir do oceano da ausência de esforço, irradiam a grande compaixão incondicional. Montados nos quatro votos

universais puros, giram a roda do ensinamento, procurando iluminação acima e instruindo seres abaixo.

Isto é o que se chama voltar ao vir embora se vá, ir embora no voltar. É também essencial saber que há um tempo em que “luz e escuridão são pares duplos”. Por isso, também se define o grau de chegar a ambos.

CHEGAR A AMBOS

Quando duas lâminas se cruzam, não há necessidade de fugir;
um perito é como
um lótus no fogo —
claramente há um espírito a elevar-se espontaneamente.

Neste grau, poderosos seres iluminados fazem girar a roda do princípio da não-dualidade de luz e sombra. No meio do pó vermelho, com cinzas na cabeça e lama no rosto, agem livremente na companhia do som e da forma; como uma flor de lótus cujo perfume e cor se tornam mais frescos e vivos no fogo, vão ao mercado estendendo as mãos, agindo para os outros.

Isto é o que se chama estar na estrada sem sair de casa, sair de casa sem estar na estrada. Será esta uma pessoa comum? Será um sábio? Demónios e forasteiros não conseguem discernir tal pessoa; mesmo Budas e mestres Zen nada podem fazer.

Se tentares ansiosamente alcançar isto, é como chifres de coelho e pelos de tartaruga que foram para outra montanha. Mesmo isto não pode ser considerado o lugar para te sentares em paz. É por isso que se diz que “claramente há um espírito a elevar-se espontaneamente”. E quanto ao supremo? Deves saber que há outro grau — realização em ambos.

REALIZAÇÃO EM AMBOS

Se não estás preso ao ser ou ao não-ser, quem ousará juntar-se a ti?
Todos querem deixar o curso comum,
mas, no fim, regressas
e sentas-te nas cinzas.

Se os aprendizes querem passar pelo grau de Tozan de realização em ambos, devem primeiro estudar o seguinte verso:

Esse velho sovina Nuvem de Virtude,
quantas vezes desceu do pico do assombro!

Ajuda outros sábios tolos
a carregar neve para encher um poço.

AS QUATRO COGNIÇÕES

A fórmula tradicional do Zen “ver a essência, realizar a iluminação”, originalmente destinada a ilustrar a ineficácia do conhecimento e da prática formais sem perceção interior da realidade, deixou aos seguidores do Zen, em tempos posteriores, uma visão excessivamente simplificada do que procuravam. Por causa da enorme ênfase de Hakuin no *kensho*, os seguidores da sua escola também caíram nesta armadilha. No ensaio “As Quatro Cognições”, Hakuin contraria estas tendências reducionistas definindo uma sucessão de estágios de realização nos quais um espectro mais completo das capacidades humanas se desenvolve gradualmente.

O ensaio começa com a questão da relação entre a realização súbita e a prática gradual, entre o potencial e a sua atualização. Aqui Hakuin representa a plenitude através das construções clássicas budistas dos três corpos e das quatro cognições próprias da budidade.

Os três corpos são o corpo da realidade, que corresponde à essência; o corpo de perfeito gozo, que corresponde à perceção; e o corpo de emanação, que corresponde à atividade. Estes três “corpos” da budidade estão associados, ou poderíamos dizer impregnados, com quatro tipos de cognição.

O primeiro destes quatro é chamado cognição universal em espelho, que percebe as coisas como são, sem enfeites conceptuais, como se a mente fosse um espelho refletindo imparcialmente o que lhe surge diante. O segundo é a cognição de igualdade, visão da essência universal das coisas.

O terceiro é a cognição subtil de observação, que lida com a diferenciação, em contraste com a natureza não-discursiva e unitiva das duas primeiras. A quarta cognição, a cognição prática, refere-se à ação em harmonia com a perceção e o conhecimento realizados através das outras três formas de cognição. No seu conjunto, estas quatro constituem a integridade total da mente iluminada.

Como de costume, Hakuin é contido com tecnicalidades metafísicas abstratas, preferindo focar-se na práxis. Neste ensaio, mostra como prosseguir o exercício zen de “voltar a luz para dentro” através de sucessivas etapas de refinamento.

AS QUATRO COGNIÇÕES

Alguns perguntam: “Os três corpos e as quatro cognições são inerentes, ou pertencem à esfera do conhecimento obtido após o despertar? São realizados de uma só vez, ou cultivados gradualmente?”

A resposta é que, embora estes sejam fundamentalmente completos em todos, não podem ser realizados a menos que sejam trazidos à luz. Quando acumulaste esforço em estudo e investigação e a natureza búdica surge de repente, realizas de imediato a essência da realidade interior; tudo é obtido numa única realização.

Mas, mesmo que alcances o estado de despertar sem passar por etapas e graus, se não cultivares a prática gradualmente será impossível alcançar a onisciência, o conhecimento independente e a grande iluminação suprema.

O que significa a realização de uma só vez? Quando a mentalidade discriminatória é subitamente quebrada e a essência da iluminação aparece de repente, o preenchimento do universo com a sua luz ilimitada é chamado cognição universal em espelho, o corpo puro da realidade. Esta é a consciência armazenadora transmutada.

Realizar que todas as coisas nos seis campos dos sentidos — ver, ouvir, discernir e conhecer — são a tua própria natureza iluminada chama-se cognição de igualdade, o corpo de retribuição perfeita.

Discernir os princípios das coisas pela luz do verdadeiro conhecimento chama-se cognição subtil de observação. Este é o corpo de retribuição perfeita e inclui também o corpo de emanação.

A atividade, a quietude, até tossir, cuspir e balançar os braços ao caminhar — todas as ações em harmonia com a natureza da realidade — chamam-se cognição prática. Isto é chamado a esfera de liberdade do corpo de emanação.

Ainda assim, a tua perceção do Caminho não está perfeitamente clara e o teu poder de visão luminosa ainda não está plenamente maduro. Se não te cultivares, serás como um comerciante que mantém o capital e não negocia. Não prospera, e até entra em falência ao gastar para manter as aparências.

O cultivo gradual é como um comerciante que se dedica ao comércio, gastando cem peças de ouro para obter mil de lucro. Eventualmente acumula riqueza ilimitada e torna-se livre para fazer o que quiser com os seus recursos.

Embora não haja diferença na natureza do ouro, é impossível enriquecer sem

fazer este tipo de negócio. Da mesma forma, mesmo que a tua perceção da realidade seja genuína, não podes derrubar as barreiras das ações habituais enquanto o teu poder de visão luminosa for fraco. A menos que o teu conhecimento de diferenciação seja claro, não poderás ajudar as pessoas de acordo com as suas capacidades. Portanto, é preciso conhecer o caminho essencial do cultivo gradual.

O que é a cognição universal em espelho? Quando queres compreender esta grande questão, primeiro deves desenvolver grande vontade e grande fé; decidido a ver a tua inerente natureza búdica, deves perguntar-te constantemente quem está a hospedar a tua visão e audição.

Seja o que for que estejas a fazer — andando, parado, sentado ou deitado, ativo ou em silêncio, em circunstâncias agradáveis ou desagradáveis — mergulha o teu espírito nesta questão: o que é que vê tudo aqui e agora? O que é que ouve?

Questionando assim, refletindo assim, perguntando-te o que é, quando continuares a interrogar-te sem parar, movido por coragem e consciência, o teu esforço tornar-se-á naturalmente unificado e sólido, transformando-se numa única massa de maravilha que permeia o universo. O teu espírito fica sufocado, a tua mente em aflição, como um pássaro numa gaiola, como um rato que rastejou para dentro de um tubo de bambu e não consegue virar-se.

Nesse momento, se continuares sem recuar, será como entrar num mundo de cristal: o todo, dentro e fora, pisos e tetos, casas e edifícios, campos e montanhas, ervas e árvores, pessoas e animais, utensílios e mercadorias — tudo como que ilusões, sonhos, sombras, neblina.

Quando abres os olhos com plena consciência e vês com certeza, surge um reino inconcebível que parece existir e ao mesmo tempo não existir. Isto chama-se o momento em que a natureza da consciência se manifesta. Se pensares que isto é maravilhoso e extraordinário, e te tornares infatuado e apegado a esta experiência, acabarás por cair nos ninhos dos dois veículos da libertação individual, ou de forasteiros, ou de demónios perturbadores, e nunca verás a verdadeira natureza búdica.

Neste ponto, se não te agarrares ao estado, mas despertares o espírito para um esforço total, de vez em quando experimentarás coisas como esquecer-te de que estás sentado quando estás sentado, esquecer-te de que estás de pé quando estás de pé, esquecer-te do teu próprio corpo, esquecer-te do mundo à tua volta. Se continuares sem recuar, o espírito consciente será destruído e a natureza búdica surgirá de repente. Isto chama-se cognição universal em espelho.

Este é o significado da iluminação completa e perfeita no primeiro estágio de inspiração. Consegues discernir de uma só vez a fonte das oitenta mil doutrinas e os seus infinitos significados subtis. Quando uma surge, todas surgem; quando uma se dissolve, todas se dissolvem. Nada falta, nenhum princípio está incompleto.

Ainda assim, enquanto criança recém-nascida do Buda, o ser iluminado iniciado revela o sol da sabedoria da natureza búdica, mas as nuvens do hábito ainda não foram dissipadas. Como o teu poder no Caminho é pequeno e a tua perceção da realidade não é perfeitamente clara, a cognição universal em espelho está associada ao leste e chamada a porta da inspiração.

É como o sol que nasce no leste; embora montanhas, rios e terras recebam alguns raios, ainda não estão aquecidos pela luz solar. Mesmo que vejas claramente o Caminho num certo dia, enquanto o teu poder de visão luminosa não for grande e forte, estarás sujeito a entraves pelas aflições instintivas e habituais, e ainda não estarás livre e independente em circunstâncias agradáveis ou desagradáveis.

Isto é como procurar um boi; mesmo que um dia vejas o verdadeiro boi, se não segurares firmemente o cabresto para o manter sob controlo, mais cedo ou mais tarde ele fugirá.

Assim, depois de veres o boi, fazes dos métodos de pastoreio do boi a tua principal preocupação. Sem tal cultivo após a iluminação, muitos que viram a realidade perdem o rumo.

Portanto, a cognição de igualdade da realidade não permanece na cognição universal em espelho. Seguindo em frente, concentras-te no cultivo no rescaldo do despertar.

Primeiro, usa a experiência íntima da própria essência que viste para iluminar todos os mundos com visão radiante. Quando vires algo, atravessa-o com a luz. Quando ouvires, atravessa o que ouves. Atravessa o teu próprio corpo, sensação, perceção, ação e consciência. Atravessa os seis campos de dados sensoriais.

À frente e atrás, à esquerda e à direita, por entre todos os tipos de reveses e quedas, entra na absorção da visão radiante do todo, atravessando todas as coisas internas e externas.

Quando este trabalho se solidifica, a perceção da realidade é perfeitamente clara, tão clara como ver a palma da própria mão. Neste ponto, usando cada

vez mais este conhecimento e visão claros, no meio das aflições atravessas as aflições, no meio da iluminação atravessas a iluminação, em situações agradáveis atravessas o agradável, em circunstâncias desagradáveis atravessas o desagradável.

Quando o desejo surge, atravessas o desejo. Quando a ira surge, atravessas a ira. Quando a ignorância surge, atravessas a ignorância. Quando os venenos do desejo, ira e ignorância deixam de contaminar a tua mente, de modo a que esta se purifique, então atravessas essa mente pura.

Em todo o tempo, em todo o lugar, atravessa todas as coisas — sejam desejos ou sensações, ganho ou perda, certo ou errado, até visões de Buda e visões da verdade; atravessa-as todas com o teu corpo inteiro. Se a tua mente não recuar, a natureza criada pelos teus hábitos e ações dissolve-se naturalmente, e a libertação inconcebível é realizada. Então as tuas ações estão de acordo com a tua compreensão, princípio e facto fundem-se completamente, corpo e mente não são dois, essência e aparência não se obstruem mutuamente. Alcançar isto, o reino da verdadeira equanimidade, é chamado cognição de igualdade da natureza da realidade.

Isto não significa fusão não-dual numa visão homogeneizada de uniformidade sem forma. A cognição de igualdade da realidade refere-se ao ponto de verdadeira libertação equânime, alcançada pelo constante refinamento do estado.

Embora as visões sejam iguais em princípio, ainda não são iguais em facto. Se te envolveres em objetos das velhas emoções conflitantes habituais, a tua visão e poder no Caminho ficarão presos e não estarás completamente livre. Portanto, este cultivo de refinamento após o despertar é chamado cognição de igualdade da verdadeira natureza, estando associado ao sul e chamado a porta do cultivo. É como quando o sol está a sul e a sua luz é plena, iluminando todos os lugares ocultos nos desfiladeiros profundos, secando até o gelo duro e o chão encharcado.

Mesmo que um ser iluminado tenha o olho para ver a realidade, sem entrar nesta porta do cultivo é impossível eliminar as obstruções causadas por cargas emocionais e intelectuais, e portanto impossível alcançar o estado de libertação e liberdade. Que pena seria, que perda!

A seguir vem a cognição de observação. Tendo alcançado a esfera não-dual da igualdade da verdadeira realidade, é essencial, neste ponto, alcançar uma compreensão clara dos princípios profundos da diferenciação dos iluminados e dominar técnicas para ajudar as pessoas.

Caso contrário, mesmo que tenhas cultivado e alcançado um conhecimento sem entraves, acabarás por permanecer no ninho do veículo inferior e serás incapaz de realizar a onisciência, o conhecimento sem obstáculos e a liberdade de mudar de qualquer forma necessária para ajudar as pessoas; não conseguirás iluminar-te e iluminar os outros, nem alcançar a grande iluminação suprema onde consciência e ação estão completamente perfeitas.

Por esta razão, é essencial conceber uma atitude de grande compaixão e compromisso em ajudar todas as pessoas, em todo o lado. Para penetrar nos princípios das coisas na sua variedade infinita, deves primeiro estudá-los dia e noite através dos ensinamentos verbais dos Budas e fundadores do Zen.

Um a um, averiguando e analisando as profundidades das Cinco Casas e das Sete Escolas do Zen, bem como as doutrinas maravilhosas dos Oito Ensinamentos dados nos cinco períodos do ensino do Buda ao longo da sua vida, se ainda lhe sobrar energia deverá clarificar as estruturas subjacentes das várias filosofias.

Se, porém, estudar isto e aquilo se tornar demasiado trabalhoso, acabará apenas por desperdiçar as suas faculdades sem qualquer proveito. Se investigar a fundo os ditos dos Budas e dos fundadores do Zen que são difíceis de penetrar e chegar com clareza ao seu significado essencial, então o entendimento perfeito irromperá e os padrões e princípios de todas as coisas deverão tornar-se espontaneamente claros. Isto é o que chamamos o olho para ler as escrituras.

Ora, os ensinamentos verbais dos Budas e dos mestres do Zen são extremamente profundos e não devem ser considerados esgotados depois de os ter percorrido uma ou duas vezes. Quando se sobe a montanha, quanto mais se sobe mais alta ela é; quando se entra no oceano, quanto mais se avança mais fundo ele é. O mesmo se passa neste caso.

É também como forjar aço para fazer uma espada: considera-se melhor colocá-la na forja repetidas vezes, refinando-a vezes sem conta. Embora seja sempre a mesma forja, se não puser a espada no fogo de novo e de novo e a refinar cem vezes, dificilmente poderá resultar numa boa espada.

O estudo penetrante é também assim. A menos que entre na grande forja dos Budas e dos mestres do Zen, difícil de transpor, e faça repetidos esforços de refinamento, esforçando-se com todas as suas forças, a omniciência e o conhecimento independente não podem emergir. Penetrar repetidamente os fechos-barreira dos Budas e dos mestres do Zen, respondendo aos potenciais

das pessoas por toda a parte com mestria e liberdade de meios, é o que se chama cognição subtil de observação.

Isto não é investigação por meio de considerações intelectuais. O conhecimento para salvar a si mesmo e o conhecimento para libertar os outros, quando completamente realizados e dominados, são juntos chamados cognição subtil de observação. Este é o estado do corpo de fruição perfeitamente cumprido; está associado ao ocidente e chama-se a porta do despertar.

É como o sol que já passou do zénite e gradualmente desce para o ocidente. Enquanto a cognição universal da igualdade está mesmo no meio, não se conseguem perceber as faculdades das pessoas nem clarificar os ensinamentos das diferenciações entre as coisas.

Se não parar no reino da auto-iluminação como realização interior, mas prosseguir a cultivar esta cognição subtil de observação, então fez o que podia fazer. Tendo cumprido a sua tarefa, alcança a terra do repouso. Não é no sentido do sol poente; tem o significado da realização de todas as cognições, o cumprimento do despertar, porque iluminar a si e aos outros, cumprimento de consciência e ação, é considerado o verdadeiro derradeiro despertar.

Segue-se a cognição prática. Esta é a porta secreta do comando mental, no reino da libertação última. Chama-se conhecimento imaculado e virtude incriada. Se não realizar esta cognição, não será capaz de grande liberdade em fazer o que deve ser feito para ajudar a si e aos outros.

Então, o que é o não-esforço? Porque a cognição subtil de observação precedente é alcançada por prática bem-sucedida, e está no reino do cultivo e realização, conquista pelo estudo, chama-se conhecimento com esforço. Esta cognição prática, em contraste, transcende os limites de prática, realização e conquista através do estudo; está para além do alcance da indicação e da explicação.

Por exemplo, a cognição subtil de observação é como a flor do completo despertar e da prática a desabrochar, enquanto esta cognição prática, o conhecimento de fazer o que há a fazer, é como a flor do completo despertar e da prática a cair e o fruto real a formar-se. Isto não se consegue ver, nem em sonho, a menos que tenha penetrado a passagem transcendental final do Zen. É por isso que se diz que finalmente se chega à barreira inquebrável na última palavra.

A maneira de indicar a direção não está em explicações verbais. Se quer chegar a este reino, refine simplesmente a sua cognição de observação nas

histórias diferenciadas que são difíceis de transpor, fundindo e forjando centenas e milhares de vezes, de novo e de novo.

Mesmo que tenha penetrado algumas delas, atravesse-as repetidamente, examinando-as meticulosamente. O que é esta verdade da transcendência para além de toda a convenção? Se não regredir no seu exame dos ditos dos antigos, um dia poderá vir a conhecer este pouco de maravilha.

Ainda assim, se não procurar um mestre iluminado e não se submeter pessoalmente ao refinamento, não poderá sondar as subtilezas profundas. A única preocupação é que os verdadeiros mestres do Zen são aqui extremamente poucos e difíceis de encontrar.

Mas se empregar ao máximo a sua energia nisto e penetrar com clareza, alcança liberdade de todas as maneiras, transcende os reinos dos Budas e dos demónios e, no entanto, vagueia livremente pelos reinos dos Budas e dos demónios, resolvendo pontos de impasse, removendo grilhões, arrancando pregos e cavilhas, conduzindo as pessoas ao reino da pureza e da facilidade.

Isto chama-se cognição prática; associada ao norte, chama-se a porta do nirvana. É como quando o sol atinge o quadrante setentrional, quando é meia-noite e o mundo inteiro está escuro. Quando alcança a esfera desta cognição, ela não cabe no entendimento nem na compreensão. Nem os Budas o conseguem ver, quanto mais os de fora ou os demónios.

Este é o estado completamente pacífico da pura realidade dos Budas e dos mestres do Zen, a floresta de espinhos onde os zenistas se sentam, se reclinam e andam por aí vinte e quatro horas por dia. Isto chama-se grande nirvana com quatro atributos — permanência, bem-aventurança, pureza e Eu. Chama-se também cognição da natureza essencial do cosmos, na qual as quatro cognições ficam plenamente completas. O centro tem o significado de totalizar os quatro conhecimentos, e a natureza essencial do cosmos representa o sentido do iluminado, mestre dos ensinamentos, ser livre de todas as maneiras.

Espero que os budistas com grande fé concebam grande confiança e compromisso e cultivem a grande prática para o cumprimento destas quatro cognições e do verdadeiro despertar. Não percam a grande questão de miríades de éones por orgulho na vossa visão do momento.

KOANS ZEN

1. O Buda Toma o Alto Assento

Wan-sung diz: “Fechar a porta e tirar uma soneca é lição para os de potencial mais elevado. Notar, espelhar e esticar são pormenores para os medíocres e os inferiores. Se a isto acrescentares montar uma cadeira luxuosa e ostentar olhos de demónio, não te surpreendas se aparecer um transeunte que não concorde.”

Para os perspicazes, não há necessidade de dizer nada; elaborações de ensinamento e prática são para aqueles que não experimentam a verdade diretamente. É por isso que um ensinamento não deve ser avaliado pela sua aparência exterior em si, mas pelo seu efeito total sobre uma audiência. Ostentação cerimonial e teatralidade podem passar por religião entre aqueles treinados a deter-se no superficial e no artificial, mas isso não significa que seja verdadeira religião, ou que todos devam aceitá-la simplesmente para evitar “abanar o barco”.

Um dia o Buda subiu a um alto assento. Manjushri, o espírito da sabedoria superna, deu o sinal e declarou: “Vede, em plena verdade, a religião do mestre da religião: a religião do mestre da religião é Ser Assim.”
Então o Buda desceu do assento.

O Buda não subia a um alto assento quando ensinava aos seus discípulos mendicantes. É apenas no contexto do Budismo Mahayana, ou Universalista, que o Buda sobe a um alto assento, que simboliza o assento do ensinamento baseado numa perspetiva universal a partir de um ponto de vista para além das opiniões divisivas e conflituosas do mundo.

Manjushri, o Glorioso, é um dos principais bodhisattvas arquetípicos, ou seres iluminadores, associados ao ensinamento do Buda. Manjushri representa sabedoria e conhecimento, tanto transcendental como temporal.

A sua declaração da religião do “Ser Assim” foi feita antes de o Buda ter falado, para alertar a audiência para a inteireza imediata do Ser Assim universal, dentro do qual o ser assim de cada indivíduo encontra o seu lugar numa teia infinitamente rica de relações.

Como não havia mais nada a dizer — pois, na verdade, a religião do Ser Assim só se entende sendo assim —, o Buda nada disse e imediatamente desceu do alto assento.

E há outra razão por que o Buda “desceu”: para mostrar que, depois do despertar (que é o que “Buda” representa), cada um de nós tem de “descer” da experiência do Ser Assim universal para a experiência da responsabilidade individual por ser assim.

O propósito e o significado do despertar estão no elo essencial entre o Ser Assim universal e o ser assim individual. Aprender a manter e salvaguardar conscientemente esta ligação no meio do mundo quotidiano é o “descer do alto assento” e a retomada da responsabilidade individual ao nível mais elevado mesmo no humilde estado da existência terrena.

É também por isso que o Buda pode ser representado, a um certo nível da tradição, como vestindo “farrapos” mesmo após a obtenção da Buddhidade, simbolizando a sua retomada consciente da existência humana temporal no mundo depois de alcançar a libertação.

Tien-t’ung disse em verso:
Uma lufada de realidade — vês?

Continuamente a mãe da evolução move tear e lançadeira,
Tecendo um antigo brocado contendo as formas da primavera,
Nada a ver com a fuga evidenciada pelo Senhor do Oriente.

A lufada de realidade é o “ser assim”. Vês? Não é uma pergunta superficial. Ser tal como é, como a Criação a tecer uma tapeçaria intemporal, não é mais nem menos por ser ilustrado ou descrito.

O Senhor do Oriente é Manjushri, a personificação do conhecimento. A verdadeira realidade está realmente lá, quer estejamos cientes dela ou não, quer a discutamos ou a definamos ou não.

Discussões e definições, de facto, podem apenas servir para obscurecer a realidade imediata. Um provérbio zen diz: “As pessoas comuns usam-no todos os dias, mas sem saber.”

2. Vacuidade

Wan-sung diz: “Alguém que apresentou três vezes uma joia ainda incrustada a um rei não escapou ao castigo. Atirada uma pérola luminosa, poucos são os que não reagem defensivamente. Pode haver um hóspede súbito, mas não um anfitrião súbito; o que pode ser adequado temporariamente não é adequado na realidade. Se raridades e tesouros não podem ser usados, traz à luz algo cujo preço não pode ser nomeado.”

Um ensinamento pode não ser visível para quem procura através de aparências externas. Mesmo o conselho mais valioso pode ser rejeitado quando surge de uma maneira ou forma inesperada.

Os buscadores aproximam-se de uma fonte de ensinamento com todo o tipo de expectativas arbitrárias, mas um verdadeiro mestre não alimenta essas imaginações subjetivas; para comunicar de todo, pode ser necessário encontrar uma convenção comum, mas isso é apenas um meio provisório, não um fim real.

Drama e excitação são inúteis quando se trata da perceção objetiva da realidade, uma experiência verdadeiramente única cujo "preço ninguém pode nomear".

O Imperador Wu de Liang perguntou ao grande mestre Bodhidharma: "Qual é o significado último das santas verdades?"

Bodhidharma respondeu: "Vazio, sem santidade."

O imperador disse: "Quem está na minha presença?"

Bodhidharma respondeu: "Não sei."

O imperador não compreendeu, e Bodhidharma atravessou o Longo Rio.

Chegando a Shaolin, ficou nove anos virado para a parede.

Por vezes, as pessoas que desejam seguir o Budismo não conseguem realmente aceitar o ser assim, e em vez disso vestem-se com trajes e fazem encenações.
Toda a suposta santidade de tolos piedosos e falsos buscadores não passa de vaidade e ilusão.

Bodhidharma é considerado o fundador do Zen na China. Rompendo com o exibicionismo escolástico e cerimonial, rejeitando a política disfarçada de religião, apontou diretamente para a essência inefável do despertar, que é tradicionalmente descrita como a faca que corta mas não corta a si própria, como o olho que vê mas não se vê a si próprio.

É por isso que o mestre diz "Não sei" quando o imperador lhe pergunta quem ele é.

Vendo que o imperador não compreende o essencial, o mestre sabe que não lhe pode ensinar mais do que isto; por isso, abandona o seu domínio. O Budismo não pode ser comprado nem vendido.

Estar virado para a parede representa a imobilidade da mente alcançada pela realização da essência universal da consciência.

Nove anos representam os nove tempos do passado, presente e futuro, do passado, presente e futuro.

Experienciar diretamente a natureza essencial do absoluto, vazio de todas as construções imaginárias e imutável em todo o tempo, é o caminho fundamental do Zen.

Tien-t'ung disse em verso:

Vazio, sem santidade — a abordagem está totalmente errada.
O sucesso é como brandir um machado sem causar ferimento;
O fracasso é como deixar cair um cântaro sem olhar para trás.
Tranquilamente sentado, fresco, em Shaolin,
Silenciosamente expressou a verdadeira ordem.

A lua clara de outono roda o seu disco gelado;
A Via Láctea rarefeita, o Sete-Estrelo baixa o cabo na noite.

A túnica e a tigela da linhagem passam a sucessores;
A partir disto, as pessoas criaram tanto remédio como doença.

As expectativas do imperador por algo grandioso foram destruídas pelo mestre ao desfazer as suas conceções piedosas.

O sucesso do mestre foi minar uma ilusão sem ferir o verdadeiro potencial. Não permitiu que a sua falha em levar o imperador a compreender o tentasse a comprometer-se ou a bajular; tendo deixado cair o cântaro, sabia que não valia a pena olhar para trás.

Sentar-se tranquilamente, fresco, significa simplesmente ser assim, sem se contar histórias ou fazer discursos motivacionais a si próprio.

Isto expressa a verdade fundamental da natureza fabricada das nossas conceções subjetivas de nós mesmos e do mundo.

A clareza da verdade sem adornos é "fria", sem sentimentalismo.

Só quando o fluxo da consciência está livre de pensamentos de apego é que o mistério se torna acessível ao olho da mente.

Embora formas e métodos de técnicas de libertação tenham sido transmitidos desde tempos imemoriais, a sua eficácia depende de como são usados. Para os sinceros podem ser remédio, mas os obsessivos transformam-nos em doença.

3. Convite de um Patriarca

Wan-sung diz: “O potencial não manifestado antes do tempo — uma tartaruga negra volta-se para o fogo. A declaração única transmitida separadamente fora do dogma — a borda de um almofariz floresce. Diz-me, haverá aqui aceitar e sustentar, ler e recitar?”

A tartaruga negra representa o estado absoluto, que no Zen é chamado o coração do nirvana; voltar-se para um fogo representa o ponto de viragem das etapas do Zen conhecidas como vir do absoluto e chegar ao relativo.
A declaração única transmitida separadamente fora do dogma refere-se à experiência da perceção direta, que não pode ser descrita em palavras nem definida em conceitos.

A borda de um almofariz a florescer representa a atividade inconcebível do potencial vital a agir espontaneamente, aparecendo como que milagrosamente ao coração não forçado do nirvana.

Como podem as práticas artificiais captar este estado?

Um rei do leste da Índia convidou o vigésimo sétimo patriarca Prajnatara para uma refeição vegetariana. O rei perguntou: “Porque não lês as escrituras?”
O patriarca respondeu: “Ao inspirar não permaneço nos agregados e elementos do corpo e da mente; ao expirar não me envolvo com quaisquer objetos. Recito continuamente esta escritura — centenas, milhares, milhões de rolos.”

Existem muitos exercícios de concentração que envolvem a coordenação da respiração e da atenção. Muitos pseudo-cultos zen ensinam as pessoas a contar a respiração e chamam a isso zazen ou meditação, mas a concentração sem discernimento é perigosa, pois na verdade endurece a concha do ego e concentra poluentes psicológicos em vez de os remover.

Poder-se-ia supor que o patriarca budista — considerado por vezes o mestre de Bodhidharma, fundador do Zen na China — estivesse a ilustrar um método

de atenção plena na respiração. Mas observa a disposição da sua atenção — pode dizer-se que ele está a praticar atenção plena na respiração? Está ou não está consciente? Do que está consciente?

Este exercício é muito mais subtil do que parece à primeira vista; é por isso que Wan-sung nos leva a perguntar se ele é suscetível de formulação e transmissão ou se apenas pode ser realizado pela experiência direta.

Tien-t'ung disse em verso:

Um rinoceronte de nuvem aprecia o luar, radiante e brilhante;
Um cavalo de madeira brinca na primavera, veloz e livre.
Sob as sobrancelhas, um par de olhos verdes e frios;
Como pode a leitura das escrituras perfurar pele de boi?
Uma mente límpida e pura produz imensos éones,
Poder heróico e viril despedaça o duplo invólucro.
O mecanismo espiritual é feito para girar
Na abertura da subtileza redonda.
Um esqueceu a estrada por onde veio;
O outro levou-o de volta, pela mão.

O rinoceronte de nuvem e o cavalo de madeira representam o verdadeiro potencial latente na mente humana; apreciar a lua e brincar na primavera representam esse potencial libertado, já não preso a objetos.

Os olhos verdes referem-se ao patriarca budista. No Zen chinês, pessoas vindas do oeste — Ásia Central e subcontinente indiano — são por vezes descritas como tendo olhos azuis ou verdes. Isto vem da forte impressão causada no povo chinês dos primeiros séculos da Era Comum pela aparência dos budistas da Ásia Central com olhos verdes ou cinzentos. Os olhos do patriarca são "frios" porque ele vê a realidade sem adornos e, por isso, recusa-se a entreter o rei com um espetáculo.

Perfuração de pele de boi refere-se à perceção penetrante, que não pode ser obtida apenas pelo intelecto discursivo, mas exige também o despertar da perceção direta, referida no sânscrito budista do patriarca como *pratyaksha-pramana* ou *pratyaksha-darshana*.

Ler as escrituras de forma académica não emprega nem desperta esta experiência direta; elas devem ser lidas à maneira budista, com a totalidade do ser. É por isso que o verso pergunta: como pode a leitura das escrituras perfurar pele de boi? Somos chamados a diferenciar formalidade de realidade, leitura conceptual de leitura experiencial.

A mente límpida e pura que produz éones representa a vastidão da experiência da mente libertada da dependência de objetos. O poder heróico que despedaça o duplo invólucro representa a prática do patriarca de não fixar a atenção nem em objetos internos nem externos, sejam eles mentais ou físicos, abstratos ou concretos.

A abertura da subtileza redonda parece o mecanismo da respiração, mas na realidade é o espaço subtil da consciência sem entraves, que permite ao mecanismo espiritual da atenção operar livremente.

Aquele que esqueceu a estrada por onde veio é o rei, alienado pelas suas ideias pré-concebidas da perceção direta da realidade natural, fonte de tudo, e que por isso procura algo especial como “prática religiosa”. Aquele que o levou pela mão de volta é o patriarca, que retorna a atenção ao ponto fulcral recôndito da liberdade, e fá-lo de modo descomplicado, tão simples e direto como conduzir alguém pela mão.

4. O Buda Aponta para o Chão

Wan-sung diz: “No momento em que se levanta uma partícula, toda a terra está contida nela. Quem é capaz de abrir as fronteiras e estender a terra como um cavaleiro solitário com uma única lança, e assim poder ser mestre em qualquer lugar e encontrar a fonte em tudo?”

Se tudo é interdependente, então tudo faz parte da existência de tudo o mais. Usando este único entendimento quintessencial da interdependência universal, é possível expandir os horizontes da consciência por meio da rede infinita da causalidade.

Deste modo, estamos no seio do ilimitado mesmo no meio do finito; o que determina a profundidade e a amplitude do nosso mundo é a riqueza ou pobreza da nossa perceção.

Certa vez, enquanto o Buda caminhava com um grupo, apontou para o chão e disse: “Este lugar é adequado para construir um santuário.”

Shakra, Imperador dos Anjos, espetou uma lâmina de erva no chão e declarou: “A construção do santuário está concluída.”

O Buda sorriu.

O Buda viajava na companhia de todos os seres. Shakra, o Imperador dos Anjos, é também chamado Indra. No ensinamento *Avatamsaka*, a rede de

pérolas de Indra nos céus, refletindo o mundo abaixo, representa a rede infinita de fenómenos e princípios interdependentes.

O Buda aponta para o chão e diz que é adequado para um santuário; isto representa o princípio universal, que está em toda a parte. Indra planta uma lâmina de erva no chão e declara o santuário construído; isto representa a manifestação concreta do princípio nos fenómenos.

Realizar a correspondência perfeita entre o abstrato e o concreto é o terceiro dos quatro reinos da realidade no Budismo *Avatamsaka* e o terceiro dos cinco níveis na escola Ts'ao-Tung do Budismo Ch'an.

Tien-t'ung disse em verso:
Primavera infinita nas cem ervas;
Apanhada no que vem à mão, é usada familiarmente,
O glorioso corpo das qualidades virtuosas,
O Buda conduz pela mão na poeira vermelha,
Capaz de ser mestre na poeira;
Um visitante chega de fora da Criação,
Vida suficiente como é onde quer que esteja,
Sem se importar se não é tão hábil como outros.

A primavera infinita nas cem ervas é o princípio universal subjacente aos fenómenos. Quando este princípio universal é realizado, pode ser ilustrado em qualquer coisa.

Uma encarnação de qualidades virtuosas representa o Buda como corporizando a verdade abstrata em manifestações concretas. A prática do despertar é concretizada no mundo comum, enquanto o despertar do praticante é independente dos objetos.

O Imperador dos Anjos é o hóspede de fora da Criação. A ideia de estar "fora da Criação", neste caso, refere-se a uma perspetiva total sobre o conjunto do ser, em vez de uma perspetiva limitada a partir de um ponto de vista isolado. A suficiência da sua vida onde quer que esteja refere-se à sua capacidade de experienciar tudo como parte de tudo o resto; a despreocupação quanto à sua comparativa falta de astúcia refere-se à realidade efetiva da interdependência universal, que não precisa de ser construída artificialmente para ser verdadeira.

5. O Preço do Arroz

Wan-sung diz: "Siddhartha arrancou a própria carne para alimentar os seus pais, mas isto não está listado nas lendas de filhos devotos; Devadatta empurrou uma montanha para esmagar o Buda, mas não teve medo de um

trovão súbito, pois não? Ao atravessar uma floresta de espinhos, cortando uma árvore de sândalo, quando o ano termina, o início da primavera está tão frio como sempre; onde está o corpo de realidade dos Budas?"

Siddhartha é o nome de Gautama Buda antes da sua renúncia ao estatuto mundano. Devadatta era primo de Siddhartha, que se opôs descaradamente ao Buda e é nomeado como arqui-inimigo do Budismo.

O ato de devoção de Siddhartha não aparece nos registos seculares; uma boa ação não precisa de ser tornada pública. Devadatta não se arrependeu da sua traição; um ato mau pode não ser reconhecido por quem o comete.

Atravessar uma floresta de espinhos significa lidar com a vida como ela é; cortar uma árvore de sândalo significa superar fantasias piedosas. Quando se termina o sonho, a realidade está como sempre; não é que estivesse noutro lugar e de repente apareça.

Alguém perguntou a Ch'ing-yuan: "Qual é o grande significado do Budismo?"

Ch'ing-yuan respondeu: "Qual é o preço do arroz na cidade?"

O preço do arroz é "ser assim". Mesmo sabendo isto, é ainda necessário perguntar o que significa o Budismo e qual o preço dos alimentos; é necessário compreender a verdade última e a verdade condicional em conjunto, sem as confundir nem as separar.

Se pensar que uma resposta fixa é compreensão, nem sequer sabe os preços da sua própria cidade.

Tien-t'ung disse em verso:

O trabalho do governo de Halcyon é sem forma;
Os modos dos velhos rústicos são puros e primitivos.
Tudo o que sabem são canções de aldeia e festas;
Que lhes importa as virtudes dos reis antigos?

Este verso trata da não-artificialidade, nada mais; isso é a janela para o ser assim, o preço do arroz na cidade.

Há um provérbio zen que diz: "Uma doutrina falsa é difícil de sustentar." Isto significa que as complicações inventadas são inerentemente trabalhosas, por mais coloridamente vestidas ou ensaiadas de forma dramática que sejam. Apenas carreiristas vaidosos se incomodariam com tais artificialidades; apenas sonhadores vaidosos as tolerariam.

6. Branco e Preto

Wan-sung diz: “Quando nada pode ser dito, um homem sem língua pode falar; onde não se pode dar um passo, um homem sem pernas pode andar. Se caíres no alcance de outro e estagnares numa afirmação, como podes ter independência? Quando os elementos te oprimem, como podes penetrar na liberdade?”

Um homem sem língua representa alguém que não tem fixações rígidas de hábitos de pensamento; tal pessoa pode compreender e expressar o que não é acessível ao pensamento convencional.

Um homem sem pernas é aquele que não depende de nada; tal pessoa pode ir onde não há apoio para dependência.

Como pode esta liberdade ser alcançada se permaneceres dentro dos limites impostos por outro? Como pode a liberdade ser realizada se transformares tudo num cliché? Como podes ser emancipado quando tudo pesa na tua mente?

Um buscador perguntou ao Grande Mestre Ma: “Deixando de lado todas as proposições possíveis, por favor dá-me uma indicação direta do significado do Budismo vivo.”

O grande mestre disse: “Hoje estou cansado; não te posso explicar. Vai perguntar a Chih Tsang.”

O buscador perguntou a Chih Tsang, que disse: “Porque não perguntas ao mestre?”

O buscador respondeu: “O mestre disse-me para vir perguntar-te.”

Chih Tsang disse: “Hoje tenho dor de cabeça; não te posso explicar. Vai perguntar ao irmão Hai.”

O buscador perguntou a Hai. Hai disse: “Neste momento, não compreendo.”

O buscador contou tudo isto ao grande mestre. O grande mestre disse: “A cabeça de Tsang é branca, a cabeça de Hai é preta.”

Este buscador queria ir além da compreensão lógica para a experiência direta. O grande mestre mostrou-lho sem mais delongas, mas o buscador não entendeu, então o discípulo iluminado Tsang repetiu a lição.

O buscador ainda não entendeu, por isso outro discípulo iluminado do mestre, chamado Hai, mostrou-lhe que este tipo de realização não é a mesma coisa que uma compreensão conceptual.

O mestre diz que a cabeça do primeiro discípulo é branca, pois dá a sua lição em termos do mundo temporal e condicional, enquanto a cabeça do segundo discípulo é preta, pois dá a sua lição com referência ao absoluto inconcebível. A realização zen completa abrange tanto o condicional como o absoluto, sem confusão nem contradição.

Tien-t'ung disse em verso:

Remédio que causa doença é mostrado pelos antigos sábios;
Para a doença ser remédio, de quem precisa?
Cabeça branca e cabeça preta são herdeiros capazes da casa;
Afirmação e não-afirmação são meios para cortar o fluxo.
Majestade que comanda e detém o caminho da fala,
Risível o Buda silencioso de outrora.

O remédio que causa doença refere-se a confundir-se pensando subjetivamente sobre os princípios do ensinamento budista. Os antigos sábios mostram isto ilustrando falhas e lacunas de compreensão.
Para que um buscador desperte ao ser-lhe mostrado o erro do seu caminho, é necessário alguém com visão objetiva, bem como uma atitude flexível e recetiva por parte do buscador.

O relativo e o absoluto fazem ambos parte da experiência zen; o manifesto e o não-manifesto são ambos veículos de realização.

A atenção pode ser dirigida ao concreto para interromper a preocupação com abstrações; inversamente, pode ser desviada para o abstrato para interromper a preocupação com o concreto.

O Buda silencioso de outrora refere-se a Vimalakirti, um Buda leigo, famoso pela sua resposta silenciosa a uma pergunta sobre a entrada na não-dualidade. O seu silêncio é chamado de risível para que as pessoas não o imitem falsamente, tentando disfarçar ignorância como sabedoria, e para que não se obcequem com uma conceção exagerada do absoluto como sendo mero silêncio e vazio.

7. Tomar o Alto Assento

Wan-sung diz: “Os olhos, ouvidos, nariz e língua têm cada um a sua capacidade, enquanto as sobrancelhas permanecem acima; guerreiros, camponeses, artesãos e mercadores têm cada um o seu ofício, enquanto os não qualificados estão sempre em lazer. Como é que um verdadeiro mestre da fonte cria dispositivos?”

As funções dos sentidos e as classes ocupacionais representam o reino da ação e do esforço, enquanto as sobrancelhas e os não qualificados representam a não-artificialidade e o não-esforço. Pode-se começar a esforçar-se, mas até se alcançar o não-esforço, a realidade do ser assim não se torna clara.

Certa vez, quando Yao-shan não tomava o alto assento há muito tempo, o abade do templo disse-lhe: “O grupo deseja instrução há muito; por favor, dá-lhes uma palestra sobre o ensinamento.”

Assim, Yao-shan mandou tocar o sino e, quando o grupo se reuniu, tomou o alto assento. Após um longo silêncio, desceu do assento e voltou aos seus aposentos.

O abade foi atrás dele, perguntando: “Acabaste de aceitar expor o ensinamento ao grupo; porque não disseste nada?”

Yao-shan respondeu: “Há professores de escrituras para escrituras, há professores de tratados para tratados; como podes culpar-me?”

O verdadeiro ensinamento não é uma sequência de palavras, é a experiência da própria realidade. Quando as pessoas estão condicionadas a receber “ensinamento” em formas e fórmulas pré-concebidas, deixam de aprender realmente com esse “ensinamento”. Os que caem nesse hábito estão a repetir clichés, não a estudar a realidade.

A menos que tenham ido demasiado longe, podem ser despertados do seu torpor por uma lição como a dada pelo mestre Yao-shan.

Tien-t’ung disse em verso:

Um bebé tolo preocupa-se com “dinheiro” usado para parar o choro;
Um bom cavalo persegue o vento, notando a sombra do chicote.
Nuvens varrem o céu eterno; aninhado na lua, um grou,
Clareza fria que lhe penetrou os ossos, tal que não pode dormir.

O “dinheiro” para parar o choro é uma representação clássica dos ensinamentos budistas, que são expedientes criados para acabar com a ilusão. Segundo uma história das escrituras, uma mãe segura um punhado de folhas amarelas para uma criança que chora, dizendo-lhe que lhe dará este “dinheiro” se parar de chorar. Isso significa que os ensinamentos são expedientes libertadores, não dogma vinculativo.

Assim, o Mestre Yao-shan oferece ao abade uma “palestra” para o fazer parar de reclamar. Embora não tenha dito nada, um “bom cavalo”, ou seja, um aprendiz rápido, compreenderia a mensagem de imediato. Diz-se que um bom cavalo galopa ao simples vislumbre da sombra do chicote e não precisa de ser realmente atingido.

Do mesmo modo, um estudante perspicaz compreenderia a mensagem silenciosa da “palestra” não pronunciada de Yao-shan e não precisaria de muitas palavras.

O céu eterno é o vazio eterno, o solo inapreensível e inconcebível da realidade. As nuvens que varrem o céu eterno são os acontecimentos transitórios do mundo condicional, cuja efemeridade demonstra sempre o vazio da eternidade.

A lua representa a consciência do absoluto, o “alto assento” que Yao-shan ocupa, tão “frio”, tão desprovido de apego sentimental aos hábitos familiares de pensamento, que não se pode cair no sono do cliché convencional.

Isto representa Yao-shan a recusar-se a entreter a assembleia; o seu objetivo era iluminá-los, não diverti-los.

8. Uma Raposa Selvagem

Wan-sung diz: “Se guardares na mente sequer o ponto de um i, vais para o inferno como uma flecha disparada; se engolires mesmo uma gota de baba de raposa selvagem, não conseguirás cuspi-la durante trinta anos. Não é que a ordem na Índia seja rigorosa, mas que o ignorante está sobrecarregado com hábitos compulsivos. Alguma vez houve alguém que não cometesse um erro?”

Os ensinamentos budistas não existem para serem memorizados e repetidos para outros a qualquer momento. Se memorizar um conjunto de slogans e clichés, pensando que isso é iluminação, só se tornará mais insuportável para si próprio e para os outros; se engolir o disparate de falsos mestres que enganam outros aproveitando-se da irresponsabilidade e do pensamento ilusório, isso ficará preso às suas “entranhas” e deixá-lo-á cheio.

Isto não é uma questão de princípio dogmático, mas de realidade natural. Se estiver fixado em ideias pré-concebidas, a sua atenção não terá espaço para mais nada; enquanto estiver cheio de racionalizações auto-elogiosas, as suas faculdades mentais não conseguirão digerir nem absorver nada da verdade objetiva.

Alguma vez houve alguém que nunca cometesse um erro? Se pensa que isto justifica os erros, está enganado.

Sempre que Pai-chang falava no auditório, havia sempre um velho a ouvir o ensinamento. Ele geralmente saía com a multidão, mas um dia não foi embora. Pai-chang perguntou-lhe então quem era.

“Costumava viver nesta montanha num passado distante, no tempo do Buda Kashyapa”, explicou o velho, “quando um estudante me perguntou se as pessoas muito cultivadas ainda estão sujeitas à causalidade. Respondi que não estavam sujeitas à causalidade e, com isso, deteriorei-me numa encarnação de raposa selvagem durante quinhentas vidas. Agora peço-te que dês uma palavra por mim.”

Pai-chang disse: “Não ser cego à causalidade.”

Ao ouvir estas palavras, o velho iluminou-se profundamente.

A ideia da prática budista como forma de escapar aos problemas sem os enfrentar ou compreender é algo que agrada aos gananciosos e preguiçosos. A ideia de liberdade como ausência de responsabilidade agrada aos imprudentes e agressivos.

Aqueles que oferecem retiros de meditação intensivos a toda a gente, como se fossem ter algum tipo de experiência espiritual em poucos dias, estão a apelar, na realidade, não a aspirações espirituais, mas à ganância, preguiça, imprudência e agressividade que se encontram com frequência em adultos emocional e intelectualmente imaturos e irresponsáveis.

Muitas vezes, essas pessoas realizam, ou encenam, exercícios ritualizados a intervalos regulares, acabando por se iludir inconscientemente, sem o dizer, de que estão transcendentalmente justificadas e não estão sujeitas à causalidade comum.

O mesmo mestre desta história, o grande Pai-chang, também disse: “Aquilo que o poder da concentração retém acabará por escapar-se para se regenerar noutro domínio, sem que se dê por isso.” É por isso que as pessoas realmente muito cultivadas “não são cegas à causalidade.”

Tien-t'ung disse em verso:

Um pé de água, uma braça de onda,
Impotente por quinhentas vidas.
Quer digas 'não sujeito'
Quer digas 'não cego',
Ainda estás a regatear o caminho
Para um ninho de complicações.
Ah, ha, ha! Compreendes?
Se fores livre, sem entraves,
Não te importarás com o meu palavreado.
Canções sagradas e danças de santuário
Formam a sua própria harmonia,
Batendo palmas nos intervalos e cantando suavemente.

Um pé de água pode ser uma palavra, um ato ou um pensamento. A braça de onda é o conjunto total de resultados e consequências que emanam de um único evento.

Um pé de água e uma braça de onda também podem significar, num sentido especializado, prática e realização.

Estar impotente por quinhentas vidas refere-se ao que se chama emancipação horizontal, passar pelo mundo sem sentir que se "faz" algo.

As consequências de negar a causalidade, no caso do velho que se tornou raposa, foram "quinhentas vidas" de acontecimentos, mostrando-lhe a necessidade prática de não ser cego à causalidade.

A questão do livre-arbítrio não é um problema teórico. Mesmo que alguém consiga dominar o seu próprio comportamento, não pode necessariamente controlar todo o ambiente e, portanto, não pode necessariamente controlar todos os efeitos e consequências causados pelo seu comportamento e resultantes dele.

O grau em que se pode escapar à sujeição à causalidade depende, assim, do grau em que se consegue superar a ignorância sobre a causalidade.

Assim, um argumento académico entre "não sujeito" e "não cego", como se fossem posições dogmáticas opostas, levaria sempre a um ninho de complicações, não à libertação e ao despertar.

Se quisermos perceber a causalidade objetivamente, não podemos fazê-lo apenas agarrando-nos a noções pré-concebidas de causa e efeito. Só quando estamos “claros e livres” de preconceções limitadas e distorcidas é que podemos discernir os verdadeiros significados dos acontecimentos.

Quando conseguimos discernir desta forma, descobrimos que as leis da realidade natural se manifestam por si próprias, à sua maneira.

Já fazemos parte destes acontecimentos; a questão é se somos ou não participantes conscientes e responsáveis.

Não precisamos de envernizar as coisas com ideias fixas e dogma rígido; o que precisamos é de aprender a acompanhar o ritmo da realidade e a afinar-nos com a sua harmonia.

9. Matar um Gato

Wan-sung diz: “Dá um pontapé no oceano e o pó levanta-se na terra. Espalha as nuvens com um grito e o próprio céu estilhaça-se. A execução rigorosa do imperativo absoluto é ainda apenas metade da questão; como se estabelece a manifestação total do maior potencial?”

Mudanças mentais internas provocam mudanças comportamentais externas. Quando deixas de projetar, os conflitos baseados em disparidades de perceções subjetivas desaparecem.

As pessoas que procuram o que imaginam ser libertação ou iluminação por preguiça supõem que tudo o que precisam de fazer é alcançar uma experiência do absoluto e todos os seus problemas estarão resolvidos para sempre. Poucas coisas estão mais longe da verdade.

Em primeiro lugar, tais pessoas nunca chegam sequer a vislumbrar o verdadeiro absoluto. Acabam por procurar intoxicação em transe ou sono em hábitos cerimoniais. A isto chama-se “nem chegar à loja à frente, nem alcançar a aldeia atrás”.

É essencial perceber a transcendência do absoluto e compreender a relatividade do temporal. Um mestre antigo disse: “Primeiro vai até ao Além, para saber que ele existe; depois regressa ao aqui-e-agora para agir.” Wan-sung disse: “É comparativamente fácil alcançar o coração do nirvana, mais difícil é clarificar o conhecimento da diferenciação.”

Um dia, os grupos oriental e ocidental no mosteiro de Nan-ch'uan estavam a discutir sobre um gato. Vendo isto, Nan-ch'uan pegou no gato e disse: "Se conseguirem falar, não o mato."

Ninguém respondeu.

Nan-ch'uan matou o gato, cortando-o ao meio.

Mais tarde, Nan-ch'uan contou esta história a Chao-chou e perguntou-lhe o que achava. Chao-chou imediatamente tirou as sandálias de palha e saiu com elas na cabeça.

Nan-ch'uan disse: "Se estivesses aqui, terias salvo o gato."

O gato representa tudo; Wan-sung diz: "Nesse momento, todos os seres de todo o universo, animados e inanimados, estão juntos nas mãos de Nan-ch'uan, a implorar pelas suas vidas."

A Escritura do Ornamento das Flores diz: "Os seres ensinam, as terras ensinam, todas as coisas em todos os tempos ensinam, constantemente, sem interrupção." A disputa não é a forma de ouvir este ensinamento; enquanto as emoções e o intelecto discutem de um lado para o outro, a realidade passa ao lado, e "tropeças sem te dares conta disso".

Esta situação transforma em fardo aquilo que devia ser proteção. As emoções e a inteligência são como sapatos, que nos permitem andar e agir eficazmente, amortecendo o impacto do mundo em geral. A emoção amortece-nos ao alertar-nos para sentimentos instintivos de atração e perigo, enquanto a inteligência nos amortece ao permitir-nos compreender um mundo que, de outra forma, seria caótico.

Colocar estes sapatos na cabeça em vez de nos pés significa deixar que a emoção e a inteligência representem o ego, em vez de as tornar ferramentas do verdadeiro eu, que é a natureza-Buda essencial. Um raciocínio semelhante pode ser feito para a relação entre intuição e razão. O caminho divisório leva à argumentação, enquanto o outro, a integração a partir de uma perspetiva superior, leva à resolução.

Tien-t'ung disse em verso:
Dois grupos de andarilhos, todos em zaragata;
O mestre sabia distinguir o certo do errado.
A faca afiada cortou, independentemente da forma,
Conquistando para sempre a estima de quem é realmente hábil.
Este Caminho não se perdeu;

Um conhecedor deve ser apreciado.
Só o Rei Yu conseguiu drenar o Dilúvio,
Só a Senhora Wa conseguiu remendar o céu.
O velho Chao-chou tinha vida;
Chegou a algum lugar com sandálias na cabeça.

A sua diferença dos outros é claramente evidente;
Este é o verdadeiro ouro que não está misturado com areia.

Este verso descreve simplesmente a história. O conhecedor a ser apreciado é Chao-chou. O Rei Yu, herói da história antiga que escavou canais para salvar a China do grande Dilúvio, representa Nan-ch'uan. A Senhora Wa, uma heroína cultural ainda mais antiga que reparou o céu depois de o pilar do céu se ter partido, representa Chao-chou.

As últimas quatro linhas são todas sobre Chao-chou. No jargão Zen, "ter vida" significa regressar ao comum a partir do pináculo da transcendência; ele "chegou a algum lugar com sandálias na cabeça" no sentido de que este ato não foi um disparate, mas uma demonstração comum de espelhar a tolice para que as pessoas se vejam a si próprias.

Assim, Chao-chou foi transcendente por estar para além da disputa, mas não cego a ela e sem faltar à compaixão, já que sacrificou a sua própria dignidade para mostrar aos outros quão confusos estavam. Embora no meio dessa confusão, Chao-chou não se confunde; embora não ignore a disputa, não entra nela. Este é o ouro que não está misturado com areia.

10. A Mulher de T'ai-shan

Wan-sung diz: "Quer recolhendo quer soltando, ele tem sempre o seu equipamento consigo; capaz de matar e capaz de dar vida, o equilíbrio está nas suas mãos. Trabalhos mundanos, demónios e forasteiros dependem todos da sua direção; as montanhas e rios de toda a terra são os seus brinquedos. Que reino é este?"

Recolher e soltar são termos do Ch'an para ser inacessível e ser acolhedor; um verdadeiro mestre é capaz de recolher e soltar conforme as necessidades da situação, tendo sempre este "equipamento" ou capacidade à disposição. Matar e dar vida são termos paralelos usados em referência ao absoluto e ao relativo; o absoluto "mata" a ilusão, o relativo "dá vida" ao conhecimento. O equilíbrio destas operações complementares da mente Ch'an está nas mãos do adepto.

Quando se atinge este nível de mestria, é possível fazer uso de tudo de forma iluminadora, até mesmo da confusão; imperturbável pela agitação e pelo

marasmo do mundo, é-se capaz de participar livremente e de forma independente. Mas como se testa a autenticidade deste reino de experiência?

Havia uma certa mulher que vivia na estrada para a montanha sagrada T'ai-shan. Sempre que um mendicante lhe perguntava qual era o caminho para T'ai-shan, a mulher dizia: "Sempre em frente." Assim que o mendicante partia, a mulher dizia: "Belo clérigo! E lá vai ele!"

Um mendicante contou isto a Chao-chou. Chao-chou disse: "Espera até eu a testar."

Chao-chou fez à mulher a mesma pergunta. No dia seguinte declarou: "Testei a mulher por ti."

Os mestres Ch'an não incentivavam as pessoas a fazer peregrinações a montanhas sagradas ou lugares santos. "Olhando para a lua no céu", diz o provérbio Ch'an, "perdes a pérola que tens na mão."

Perguntada sobre o caminho para a montanha sagrada, a mulher respondeu sobre o caminho para o ser assim: "Sempre em frente."

O comentário da mulher, "E lá vai ele", é uma forma de verificar como o interlocutor compreendeu a resposta.

Quando um mendicante contou isto ao grande mestre Ch'an Chao-chou, podia estar a perguntar-se sobre a mulher ou a testar o próprio Chao-chou. Em resposta, Chao-chou testou e ensinou o mendicante, mostrando-lhe como se faz.

Se achares que falta algo nesta história, é porque não fizeste a tua própria verificação. Isto não é uma piada nem um enigma, mas uma referência ao que falta; que não está na história, mas não está ausente da história. A história está completa, e ainda assim algo falta. Isso é tu fazeres a tua própria verificação. Essa é a mensagem da viagem de Chao-chou.

Tien-t'ung disse em verso:
Amadurecido à perfeição, sem transmitir com erro,
Chao-chou, o velho Buda, sucedeu a Nan-ch'uan.
A morte da tartaruga deveu-se a desejos pela sua carapaça;
Os cavalos mais velozes são travados por rédea e bridão.
Quando verificares o Ch'an da mulher,
Não vale um tostão contá-lo a outros.

Os dois primeiros versos elogiam Chao-chou. O seu mestre, Nan-ch'uan, era famoso por destruir todas as fixações, especialmente as religiosas disfarçadas de verdadeira espiritualidade.

Os dois versos seguintes continuam o elogio em termos específicos. A ideia de que as tartarugas são mortas porque as pessoas querem a sua carapaça, e que os cavalos poderosos são controlados porque as pessoas querem a sua velocidade, é uma forma de afirmar o ideal budista de liberdade, representado por contraste. Estes versos elogiam especificamente a liberdade de complicações na resposta de Chao-chou à pergunta do mendicante.

Os dois últimos versos focam-se ainda mais na natureza e no conteúdo da resposta de Chao-chou, demonstrando a beleza pragmática da sua subtileza e contenção. A razão pela qual não vale um tostão contá-lo a outros nada tem a ver com a mulher, exceto pelo teste brincalhão de Tien-t'ung para ver se pensavam que tinha.

A razão pela qual não vale um tostão contá-lo a outros é que é preciso ver por si mesmo. Foi isso que Chao-chou nos mostrou. Velho como era, ainda foi ver por si próprio. Agora é a nossa vez.

11. Duas Doenças

Wan-sung diz: "Quando os sem corpo adoecem, os sem mãos preparam o remédio; os sem boca tomam-no, os sem sentidos recuperam. Mas e quanto a uma doença mortal — como a tratas?"

A doença dos sem corpo é a ilusão, que é, em última análise, irreal; o remédio preparado pelos sem mãos é a técnica de ensino libertadora que não é mantida como dogma. O sem boca tomar o remédio é aplicar o ensinamento sem o tomar como objeto em si; o sem sentidos recuperar significa despertar sem apego à ideia ou ao sentimento de despertar.

E quanto a uma doença mortal? A pergunta, baseada na descrição anterior da "cura" budista, é: o que constitui "doença" e o que a torna "mortal" em primeiro lugar? Fazer a si mesmo esta pergunta equivale a perguntar a si mesmo como é sentir-se ser. Não como te sentes, mas como é sentir-se ser.

O grande mestre Yun-men disse: "Quando a iluminação não penetra na libertação, existem dois tipos de doença.

Uma é quando não está claro por toda a parte, e há algo diante de ti.

Quando consegues penetrar o vazio de todos os fenómenos, mas ainda parece, subtilmente, que há algo lá, isto também é falha da iluminação em penetrar na libertação.

O absoluto, além disso, também tem dois tipos de doença. Um é quando atingiste o absoluto, mas a tua visão pessoal ainda está lá porque não abandonaste a fixação absolutista, e assim ficas preso no reino do absolutismo.

Mesmo que passes por isso, não serve se deixares passar erros; continua a examinar para ver se há algum sopro lá, pois isto também é doença."

Certas experiências psicológicas podem levar as pessoas a acreditar que alcançaram a libertação transcendental, mas, quando chega a hora, continuam presas pela existência. Por isso se diz que a luz da iluminação não penetra livremente. Pessoas que se concentram intensamente durante demasiado tempo sem discernimento incisivo frequentemente contraem uma "doença" como esta.

O mestre Ch'an Mi-an, que viveu séculos depois de Yun-men, também relatou tal fenómeno: "Apenas por nunca terem realizado pessoalmente o despertar, as pessoas suspendem temporariamente a perceção de objetos e depois tomam o pouco de luz que aparece diante dos olhos como sendo o absoluto. Isto é extremamente lamentável."

A fixação no absolutismo é outro defeito comum visível na prática budista deteriorada. Aqui o termo original *fa-shen* ou *dharmakaya* é usado no sentido de "nirvana", um dos seus principais significados na terminologia budista clássica. Apegar-se à paz do nirvana, ou ao sentimento "alcancei o nirvana", faz parte do que no Zen se conhece como ego religioso; não é, obviamente, o verdadeiro nirvana no sentido pleno da palavra.

Mas mesmo que se quebre a barreira e se chegue ao nirvana absoluto, ainda é ilusão imaginar que assim se está livre de todos os impulsos da energia habitual. Tal experiência pode iludir, levando a pensar que já não se pode cometer erros, por isso é errado largar com alívio. Agora é necessário examinar até o mais leve sopro dos menores vestígios de apego e compulsão, porque isso é uma doença, uma fonte de sofrimento.

Tien-t'ung disse em verso:
A totalidade das formas é tão íngreme,
Mas atravessar até ao infinito bloqueia os olhos.
Quem tem força para varrer o seu jardim?
Oculto nos corações humanos, transforma-se em sentimentos.
Um barco cruza um vau rústico, mergulhado no azul do outono,

Remando para as flores de junco que refletem a luz da neve.
Um velho pescador com um rolo de seda leva-o ao mercado;
Flutuando levemente no vento, uma única folha atravessa as ondas.

A totalidade das formas é íngreme, mas atravessar até ao infinito bloqueia os olhos; isto significa que o caminho do verdadeiro budista é através do mundo, sem evitar as suas dificuldades e sem mergulhar no esquecimento do absoluto. Quem tem força para varrer o seu jardim? O vazio do absoluto não se realiza rejeitando ou negando as coisas, nem tentando esvaziar a mente.

Oculto nos corações humanos, transforma-se em sentimentos; se te fixares no "vazio" como princípio ou estado mental, isso cria a sensação de que há algo ali, o que obstrui a penetração da iluminação pelo discernimento.

Um barco a atravessar um vau rústico mergulhado no azul do outono refere-se à estagnação na quietude do absoluto; remar para as flores de junco que refletem a luz da neve refere-se a ficar deslumbrado pela perceção direta do absoluto. Wan-sung cita: "Quando a luz pura brilha nos teus olhos, parece que perdeste o caminho de casa; ao virar-te na pureza clara, caes nesse estado."

Os dois últimos versos descrevem o que é conhecido como "entrar no mercado com as mãos estendidas", transcender a transcendência para regressar ao mundo comum, "não evitando o vento e as ondas", nem reificando nem negando as coisas, realizando a não-resistência do absoluto sem fazer disso um objeto também, estando no mundo mas não sendo do mundo, livre para ir e vir.
Wan-sung diz: "Com a sua própria doença curada, tem pena das enfermidades dos outros." No entanto, adverte: "Com muitas doenças, aprendes sobre medicamentos; mas só se houver resultados ousas passar a receita." Cuidado com as sanguessugas!

12. Cultivar os Campos

Wan-sung diz: "Os estudiosos lavram com a caneta, os oradores lavram com a língua. Nós que praticamos Ch'an vemos preguiçosamente um boi branco em campo limpo, sem prestar atenção às ervas auspiciosas sem raízes. Como passas os dias?"

O boi branco em campo limpo é um símbolo das escrituras para a talidade, a prática universal e individual do ser assim. Vigiar isto "preguiçosamente" significa estar sempre consciente do ser tal como é, sem ficar interiormente frenético ou obcecado com a ideia de ser assim. Não prestar atenção às ervas auspiciosas sem raízes significa não se entusiasmar com experiências extraordinárias que ocorram ao longo do caminho. Como passas os dias? Isto

resolve-se pela forma como passas os dias, não por como falas sobre passar os dias.

Ti-tsang perguntou a Hsiu-shan: “De onde vens?”
Hsiu-shan respondeu: “Do Sul.”
Ti-tsang perguntou: “Como está o Budismo no Sul atualmente?”
Hsiu-shan respondeu: “Há muita conversa.”
Ti-tsang comentou: “Como é que isso se pode comparar comigo aqui a cultivar os campos e a fazer bolinhos de arroz para comer?”
Hsiu-shan perguntou: “E quanto ao mundano?”
Ti-tsang retorquiu: “O que estás a chamar de mundano?”

Os budistas têm um ditado que diz: “Não há nada verdadeiro no mundo que não seja verdadeiro no Budismo, e não há nada verdadeiro no Budismo que não seja verdadeiro no mundo.” Também se diz: “Se não fores sentimental em relação a elas, as coisas do mundo tornam-se ensinamentos budistas; se fores sentimental, os ensinamentos budistas tornam-se coisas mundanas.”

O Sutra do Diamante diz: “O Budismo não é o Ensinamento do Buda.” Reunir seguidores e círculos de supostos budistas a falar muito sobre o seu pretenso Budismo não é o que o Buda ensinou. O que o Buda ensinou foi viver sem ilusão. Como é que muita conversa pode comparar-se com atividade construtiva?

Se achas que a vida tal como é é mundana, o que estás a chamar de mundano? O que pensas que é a vida? Porque pensas nela de forma tão mundana? Ti-tsang, cujo nome significa “Tesouro da Terra”, leva-nos a fazer todas estas perguntas, se quisermos conhecer a verdade real tal como é.

Tien-t’ung disse em verso:

Seitas e doutrinas são todas inventadas;
A transmissão de segunda mão já falha do ouvido à boca.
Cultivar os campos e fazer bolinhos de arroz são tarefas comuns,
Mas só quem estudou plenamente é que sabe;
Tendo estudado plenamente, sabem claramente que não há nada a procurar.
O guerreiro vitorioso não deseja ser feito senhor;
Alheio à oportunidade, regressa, como os peixes e os pássaros,
Para lavar os pés no rio, nas águas enevoadas do outono.

O ser assim é descrito como ordinariedade, mas isto não significa a ordinariedade do homem não regenerado. Só depois de realizar o propósito da religião e da doutrina é que podemos alcançar a realidade para a qual a religião

e a doutrina estão concebidas; e só depois disso é que podemos ver o que significa dizer que as religiões e as doutrinas são todas inventadas.

No entanto, mesmo que precisemos das ferramentas proporcionadas pelas religiões e doutrinas para orientar a nossa atividade mental para a realidade, não podemos considerar que a realidade da religião e da doutrina seja a sua disseminação repetitiva, passando mecanicamente de ouvido para boca e de boca para ouvido.

Há certas coisas que todos temos de fazer por nós mesmos; como diz o *Dhammapada*, os iluminados apenas mostram o caminho. Temos de fazer o nosso próprio trabalho e assumir as nossas próprias responsabilidades; só depois de colocarmos verdadeiros princípios em verdadeira prática é que harmonizamos com a realidade objetiva.

Só então estamos, por assim dizer, completamente livres; só então percebemos que não há nada a procurar, porque a realidade esteve sempre ali a ensinar-nos. Mas só sabemos isto quando o sabemos, e só podemos agir com base nisso quando o fazemos.

E esse conhecimento e ação não são a mesma coisa que profissão e fanfarra, nem a mesma coisa que pregação e ativismo. “Entram na água sem fazer uma ondulação”, diz o provérbio, retratando aqueles que alcançaram o domínio de si mesmos, misturando-se discretamente com a Vida em geral, em todas as suas múltiplas manifestações, cumprindo modestamente os seus próprios papéis únicos de ser o que são.

13. O Burro Cego

Wan-sung diz: “Quando completamente absorvido em ajudar os outros, não estás consciente de ti mesmo. Deves aplicar a lei ao máximo, sem te preocupares que não haja público; precisas de ter a capacidade impiedosa de partir um bloco de madeira. O que deves fazer quando estás prestes a partir?”

Se estendes a mão para ajudar outro para que tu próprio possas sentir-te virtuoso ou superior, ou para que o outro fique grato ou em dívida para contigo, então não estás realmente a ajudar outro. Reter a verdade por razões sentimentais — como medo de rejeição pessoal ou hostilidade — não é o caminho para ajudar pessoas que, de facto, procuram a verdade e não procuram ser apaziguadas.

Grande parte do ensino Ch’an envolve lidar com as respostas dos buscadores a impactos desconhecidos. Quando um mestre está prestes a morrer, e portanto já não poderá estar presente para monitorizar e ajustar as reações e

interpretações dos alunos, o que se deve fazer para deixar uma lição duradoura?

Quando Lin-chi estava prestes a morrer, instruiu San-sheng: “Após a minha partida, não destruas o meu tesouro de perceção da verdade.”

San-sheng respondeu: “Como ousaria eu destruir o tesouro de perceção da verdade do mestre?”

Lin-chi perguntou: “Se alguém te questionar sobre isso, como vais responder?” San-sheng gritou.

Lin-chi disse: “Quem diria que o meu tesouro de perceção da verdade morreria com este burro cego!”

O coração do Budismo Ch’an é referido como uma subtileza que não pode ser transmitida, nem mesmo de pai para filho. Wan-sung observa: “Na realidade, isto não é mais, mesmo que mil Budas surjam no mundo, nem menos, mesmo quando mil sábios desaparecem.”

Quando Lin-chi questionou o seu herdeiro espiritual San-sheng, este mostrou a sua compreensão de que o Ch’an de Lin-chi não é um amontoado de termos, doutrinas e teorias, mas sim a experiência direta da realidade indescritível que está para além das nossas imaginações subjetivas. Wan-sung explica o grito de San-sheng desta forma: “Quando não interrompes o que deve ser interrompido, acabas por causar desordem.” Um mero seguidor poderia ter respondido à pergunta de Lin-chi, manifestando ignorância ao tentar mostrar compreensão.

Tien-t’ung disse em verso:
O manto da fé entregue à meia-noite a um trabalhador
Agitou os setecentos monges de Ameixa Amarela;
O olho da verdade do ramo de Lin-chi
Pereceu com o burro cego, ganhando o ódio dos outros.
Mentes imprimem-se umas às outras, mestres passam a Lâmpada,
Nivelando oceanos e montanhas,
Produzindo uma ave gigante.
Isto em Si não pode ser nomeado nem dito;
Todo o método é saber voar.

Ameixa Amarela é o nome da montanha associada à comunidade do quinto patriarca do Budismo Ch’an. Embora tivesse setecentos monges eruditos como discípulos, o patriarca transmitiu o manto da fé a um trabalhador analfabeto que havia realizado o que se conhece como o conhecimento que não tem

mestre. Quando descobriram que um simples trabalhador tinha recebido o patriarcado em vez deles, os setecentos discípulos ficaram em alvoroço. Esta história clássica simboliza a diferença entre o saber adquirido e a perceção direta, e como o primeiro pode realmente impedir o segundo.

“Mentes imprimem-se umas às outras, mestres passam a Lâmpada”: nada é realmente dado ou recebido; a “transmissão” Ch’an é um reconhecimento mente-a-mente. Só quando o “aluno” chega ao estágio de perceção em que isto é possível é que o “mestre” pode realmente “reconhecer” a sua comunicação. Apenas o observador verdadeiramente perspicaz, além disso, consegue distinguir isto de sugestão e imitação.

O “grito” de San-sheng cortou todas as complicações conceptuais e doutrinárias, “nivelando oceanos e montanhas”, ao mesmo tempo que manifestava o poder do homem realizado, “produzindo uma ave gigante”. Estes são apenas metáforas, no entanto, para aquilo que não pode ser captado nas conceptualizações convencionais. A realidade da perceção direta da verdade não pode ser descrita, pois só pode ser conhecida pelo próprio percecionador.

Não há caminho fixo, pois qualquer meio pode tornar-se um fim nas mãos do não iluminado; “o método é saber voar”, porque a perceção direta é uma experiência da sua própria natureza, acessível apenas a si própria. Não podes “andar” com as pernas das tuas conceções comuns do solo da realidade convencional até ao céu da realidade última; é necessário “voar” com as asas do despertar inefável.

14. Uma Chávena de Chá

Wan-sung diz: “Com vara de sondar na mão, rodeado por um cortinado de junco, por vezes envolve uma bola de seda em ferro, por vezes envolve uma pedra especial em seda. É certamente correto resolver a maleabilidade com firmeza; e quanto a ser fraco ao encontrar a força?”

O teste faz parte do processo do Ch’an: buscadores testam mestres, mestres testam buscadores. Uma das fraquezas do Zen de imitação moderno é a falta de métodos de teste precisos e adequados.

A vara de sondar e o cortinado de junco referem-se a métodos indiretos de testar através da interação. A combinação e alternância entre ceder e ser firme caracteriza o uso da interação para observar pessoas e situações de diferentes ângulos.

Huo, o assistente, perguntou a Te-shan: “Para onde foram os sábios desde tempos imemoriais?”

Te-shan disse: “Hã? O quê?”

Huo disse: “A ordem era para um corcel veloz, mas aparece um coxo lento.”

Te-shan não disse nada.

No dia seguinte, quando Te-shan tinha saído do banho, Huo entregou-lhe uma chávena de chá. Te-shan deu-lhe uma palmada nas costas. Huo disse: “Este velho finalmente teve uma visão.” Mais uma vez, Te-shan não disse nada.

O assistente estava a fazer o seu próprio alarido; foi isso que o mestre lhe mostrou. O mestre não fez qualquer tentativa de autoafirmação; não caiu na armadilha do assistente de produzir uma afirmação dogmática. Um dos sinais de um falso mestre é a compulsão de desempenhar o papel de guru, com um criticismo pomposo para todas as ocasiões.

Tien-t’ung disse em verso:
Confrontado frente a frente, quem é perito sabe;
Nesta situação, até faíscas e relâmpagos são lentos.

O estratega que perdeu a sua oportunidade tinha um motivo oculto;
O militarista que tentava enganar o inimigo não pensou adiante.
Cada tiro, um acerto certo,
Quem é que ele subestimaria?

Se as papadas são visíveis por trás, o homem não é de se meter com ele;
Aquele com os olhos por baixo das sobrancelhas é quem obteve a vantagem.
As duas primeiras linhas retratam a forma hábil como Te-shan lidou com um duplo desafio. A terceira e a quarta descrevem a tentativa de Huo de testar Te-shan, acabando ele próprio por ser testado.

A quinta e a sexta assinalam que a aparente descontração de Te-shan escondia um aguilhão; ele não estava a levar o desafio de Huo de ânimo leve, mesmo atingindo o alvo sem esforço. As duas últimas linhas concluem com a essência da lição prática de Te-shan, de que o esclarecimento Ch’an é discreto, verdadeira normalidade, não marcado por exageros ou excentricidades.

15. Plantar uma Enxada

Wan-sung diz: “O que é conhecido antes de ser dito chama-se discurso silencioso; o que se torna aparente por si sem explicação chama-se potencial oculto. Saudações à porta exterior e andar pelos corredores têm um certo

significado; e quanto a dançar no pátio ou abanar a cabeça fora da porta dos fundos?"

A compreensão mútua fora do meio da explicação verbal é uma das especialidades do ensino Ch'an. Todo o tipo de falsidade pode, e de facto entra, neste silêncio, pelo que a observação e o teste também se realizam. As saudações e o andar representam aqui a atividade convencional; dançar e abanar a cabeça representam a atividade não convencional. Um membro de uma cultura é capaz de discernir significados aceites dentro de ações convencionais para essa cultura; e quanto a ações não convencionais? Serão ações não convencionais "sem sentido" ou terão um significado especial?

A decadência e a charlatanice no Zen são particularmente abundantes na área do não convencional, à medida que a ausência de mente degenera em insensatez, e a transcendência das limitações da razão degenera em irracionalidade. Por isso é convencional testar o não convencional, mesmo que isso tenha de ser feito por meios não convencionais, assim como por meios convencionais.

Kuei-shan perguntou a Yang-shan: "De onde vens?"

Yang-shan respondeu: "Dos campos."

Kuei-shan perguntou: "Quantas pessoas há nos campos?"

Yang-shan fincou a sua enxada no chão, juntou as mãos em saudação e ficou ali parado.

Kuei-shan disse: "Há muitas pessoas a cortar juncos na Montanha do Sul."

Yang-shan pegou na sua enxada e foi-se embora.

Kuei-shan e Yang-shan eram mestre e aprendiz. Na maioria das histórias com estas duas figuras, o segundo já é ele próprio um mestre.

"De onde vens?" — toda a existência temporal de uma pessoa é abarcada por esta pergunta, desde a história cultural e pessoal, passando pela atitude psicológica, até às atividades atuais.

Nesta história, Yang-shan está ao nível de quem já não está preso pela história pessoal ou cultural, e no entanto não permanece no estado de emancipação individual. Neste ponto, ele está "no campo", a trabalhar no mundo, e também a regressar a uma fonte de conhecimento superior, representada pelo mestre Kuei-shan, para maior refinamento e expansão da sua visão.

“Quantas pessoas há nos campos?” — esta é uma pergunta sobre as condições gerais numa área ou domínio de atividade, e contém também uma questão sobre a presença de pessoas de discernimento no mundo. Pode até ser um convite para o trabalhador Yang-shan mostrar as “personalidades” ou “hóspedes convidados” que utiliza para lidar com a diversidade de situações encontradas no mundo.

Ao fincar a sua enxada no chão, ilustrando a natureza secundária das coisas temporais e dos expedientes, Yang-shan permanece ali com respeito e dignidade para refletir a liberdade solitária do indivíduo independente.

O mestre Kuei-shan responde a esta demonstração apontando que o verdadeiro significado da liberdade, independência e individualidade está na contribuição que se faz, livre e independentemente, para a empresa coletiva da Vida — o negócio de simplesmente ser, que de qualquer forma decorre em todos os momentos e lugares.

Como um bom cavalo que não precisa de ser esporeado, Yang-shan entende a dica. Pega novamente na enxada e volta ao trabalho.

Tien-t’ung disse em verso:

O velho iluminado é sentimental, pensando nos seus descendentes;
Neste momento, está embaraçado por ter fundado uma casa.

Lembremo-nos das palavras sobre a Montanha do Sul,
Gravadas nos ossos, inscritas na pele, enquanto rendemos graças juntos.

As duas primeiras linhas alertam o observador para não confundir as relações espirituais com relações políticas, sociais ou emocionais. A confusão entre o emocional e o espiritual é uma das marcas distintivas dos cultos Zen de imitação de hoje.

As duas últimas linhas recordam ao observador que a atividade do esclarecimento budista — o ato de agradecer à vida pela vida — ocorre no contexto da vida em geral, na companhia de todos os seres.